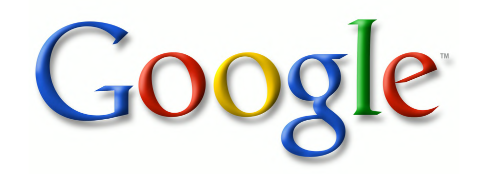
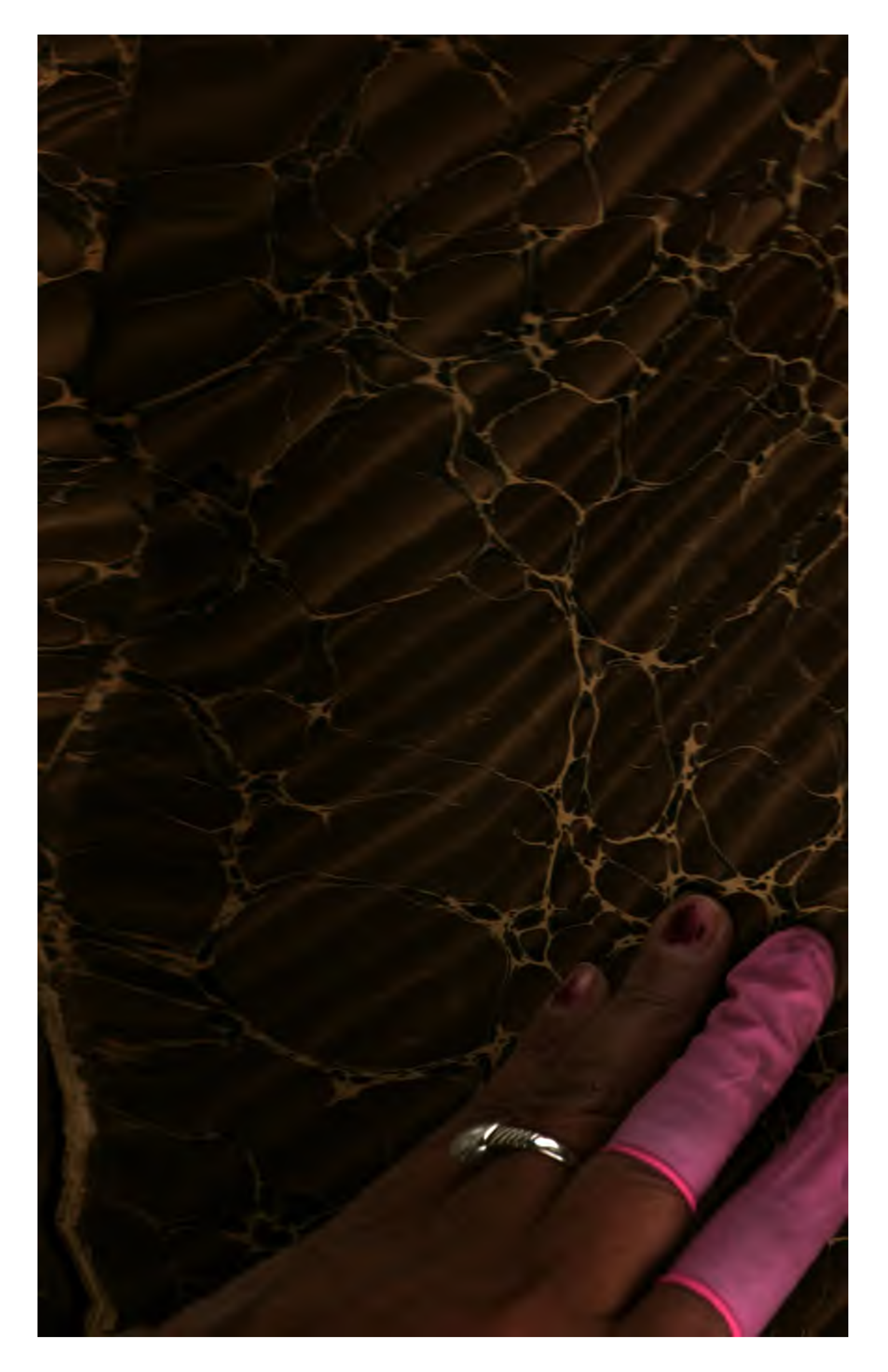

Google



BIBLIOTHÈQUE

ÉGYPTOLOGIQUE

TOME TROISIÈME



CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

BIBLIOTHÈQUE
ÉGYPTOLOGIQUE

COMPRENANT LES

ŒUVRES DES ÉGYPTOLOGUES FRANÇAIS

Dispersées dans divers Recueils
et qui n'ont pas encore été réunies jusqu'à ce jour

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO

Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études
Professeur au Collège de France

TOME TROISIÈME

MAXENCE DE ROCHEMONTEIX

ŒUVRES DIVERSES

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

—

1894

MAXENCE DE ROCHEMONTEIX

ŒUVRES DIVERSES

BIBLIOTHÈQUE
ÉGYPTOLOGIQUE

TOME TROISIÈME



CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

BIBLIOTHÈQUE ÉGYPTOLOGIQUE

COMPRENANT LES

ŒUVRES DES ÉGYPTOLOGUES FRANÇAIS

Dispersées dans divers Recueils
et qui n'ont pas encore été réunies jusqu'à ce jour

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO
Membre de l'Institut
Directeur d'études à l'École pratique des Hautes-Études
Professeur au Collège de France

TOME TROISIÈME

MAXENCE DE ROCHEMONTEIX

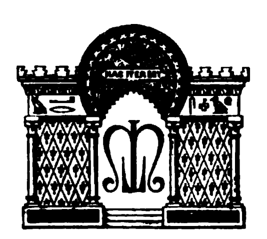
ŒUVRES DIVERSES

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1894

MAXENCE DE ROCHEMONTEIX

ŒUVRES DIVERSES



CHALON-SUR-SAONE
IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

marquis de Chalvet

MAXENCE DE ROCHEMONTEIX

ŒUVRES DIVERSES

PUBLIÉES PAR

G. MASPERO

MEMBRE DE L'INSTITUT

AVEC LE CONCOURS DE

E. CHASSINAT



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

TABLE DES MATIÈRES



M DE ROCHEMONTEIX

NOTICE

SUR LA VIE DE M. DE ROCHEMONTEIX

Maxence de Chalvet, marquis de Rochemonteix, naquit à Clermont-Ferrand, le 5 février 1849. Il appartenait à une vieille famille de l'Auvergne, dont la notoriété remonte jusqu'au XIII[e] siècle. Elle avait produit le nombre ordinaire de chevaliers batailleurs et d'officiers au service du roi ; mais on y comptait aussi des magistrats distingués, dont l'un, Mathieu de Chalvet, président au Parlement de Toulouse, tout en jouant un rôle considérable dans les guerres de religion qui désolèrent la fin du XVI[e] siècle, s'occupait assez de littérature à ses moments perdus pour publier, en 1604, une traduction des œuvres de Sénèque. Le plus connu des religieux qu'elle fournit, Hyacinthe de Chalvet, de l'Ordre de Saint-Dominique, professa la théologie à l'Université de Caen, et composa un *Theologus Ecclesiastes* en six volumes in-folio. Des branches entre lesquelles elle se divisa, la cadette, celle de Toulouse, et la troisième, celle de Vernassal, s'éteignirent l'une en 1825, en la personne du marquis de Rochemonteix, député sous la Restauration, l'autre en 1755, en la personne de Maximilien-Joseph de Chalvet de Rochemonteix, comte de Vernassal, lieutenant-général à l'armée du Rhin, gouverneur de Rocroy de 1720

à 1753. La branche aînée, la seule qui subsiste, celle de Nastrac, remonte à Géraud de Chalvet, seigneur de Rochemonteix, qui vivait en 1360 : elle a réuni successivement les titres des deux autres.

Maxence de Rochemonteix, qui en fut le chef de son vivant, commença son éducation au lycée Saint-Louis, la continua au lycée Louis-le-Grand, l'acheva au lycée d'Alger. Ces changements de milieu perpétuels, qui le mirent en contact avec des gens de toute nature et de toute langue, développèrent chez lui les instincts philologiques; il profita de son séjour en Algérie pour apprendre de ses camarades indigènes non seulement l'arabe, mais le kabyle. Il avait songé d'abord à suivre la carrière d'ingénieur et s'était préparé à l'École Polytechnique. La guerre survenant, il s'engagea en 1870 dans un des régiments de turcos formés après les désastres de juillet et d'août; il s'éleva rapidement au grade de lieutenant, mais il ne fut pas mêlé directement aux vicissitudes de la campagne. La paix signée, il revint à Paris où, la mort de son père le faisant chef de famille, il dut demeurer auprès de sa mère et put se livrer sans contrainte à son goût pour les sciences orientales. Inscrit à l'École pratique des Hautes Études, en octobre 1871, il ne voulait d'abord que se perfectionner aux langues sémitiques, sous la direction de Guyard et de Carrière ; mais dès les premiers jours, la curiosité l'amena au cours d'égyptologie en même temps qu'Amiaud, Huart et Pognon. Il ne tarda pas à s'y lier avec le professeur, qui n'était pas beaucoup plus âgé que lui : la méfiance avec laquelle il avait accueilli l'enseignement au début s'effaça, puis se changea en une amitié que rien n'ébranla désormais. Des répétitions bénévoles se joi-

gnirent bientôt aux leçons obligatoires, et pendant les années qui suivirent, de 1873 à 1875, le maître et l'élève vécurent presque constamment l'un chez l'autre. M. de Rochemonteix habitait alors au numéro 19 de la rue Jacob, juste au-dessus de l'helléniste Rossignol. Il l'entendait souvent en été déclamer à haute voix les passages les plus sonores des poètes grecs, et il ripostait aux tirades tragiques, dont l'accent montait jusqu'à lui, par des passages du Coran nasillés avec toute l'émotion d'un Oriental; le Grec dut plus d'une fois se taire, étouffé sous l'Arabe. Ce n'étaient là que des intermèdes burlesques à des études opiniâtres. En moins de deux ans, M. de Rochemonteix s'assimila ce qu'on savait alors en fait d'hiéroglyphes. Il rédigea pour l'École une thèse demeurée inédite sur les monuments de l'Ancien-Empire conservés au Musée du Louvre, puis il profita de ses connaissances en linguistique berbère pour essayer de montrer les liens qui rattachent l'égyptien aux langues du nord de l'Afrique. Le Congrès international des Orientalistes, tenu à Paris en 1873, lui donna l'occasion de lire le mémoire très complet qu'il avait composé sur ce sujet ; il en publia un extrait, en 1876, dans le deuxième volume des *Actes*[1].

Il était entré dans les bureaux de la Banque de France, mais cette place qu'il avait acceptée pour satisfaire à des exigences de famille, l'impatientait quelque peu : il résolut d'aller terminer en Égypte les travaux qu'il avait ébauchés à Paris, et il demanda une mission. M. Wallon, alors ministre de l'Instruction publique, la lui accorda et il partit le 14 octobre 1875, muni d'une lettre de recommandation pour Ma-

1. C'est le mémoire sur les *Rapports grammaticaux de l'Égyptien et du Berbère*, qui est reproduit aux pages 131-168 de ce volume.

riette et pour d'autres égyptologues. C'est ainsi qu'il se lia dès l'arrivée avec Vassalli, le conservateur du musée de Boulaq, avec Henri Brugsch, qui venait prendre les ordres du Khédive afin de préparer les voies au concours de l'Égypte à l'Exposition universelle de Philadelphie, avec le Dr Schweinfurth, avec le marquis de Compiègne : « Je suis, écrivait-il, » dès maintenant plus connu en Égypte qu'à Paris... Ce qui » ruine ici, c'est l'obligation de vivre comme les gens très » riches, et l'argent a peu de valeur, même pour les indi- » gènes; je ne m'attendais pas à cette proportion... Mais ici » c'est de vingt à vingt-cinq francs par jour. » Aussi songeait-il à écrire une correspondance d'Égypte au *Journal des Débats* : la demande qu'il adressa au directeur d'alors fut écartée, et il se décida à quitter le plus tôt possible une ville où l'on payait cher le droit de vivre médiocrement. Les recommandations qu'il avait reçues lui avaient valu l'amitié de Mariette, mais cet excellent homme lui inspirait à distance une terreur véritable. On le lui avait dépeint bourru et rébarbatif. « Mais, ajoutait-il aussitôt, je ne me suis aperçu » de rien. Il a même été plus qu'aimable, plus que cordial; » tellement, qu'à l'instar de la sensitive, je me suis replié » sur moi-même... Mais ma nature confiante m'ouvre les » bras, et je crois que je ferai bien de m'en remettre à sa » direction, ses conseils m'ayant paru d'une lumineuse » sagesse. Je lui avais tracé un plan d'excursion audacieux ; » il m'en a conseillé un autre, et M. Vassalli, qui paraît un » excellent homme, a été ému de satisfaction de me voir » adopter le second : il craignait une responsabilité si j'avais » été malade. — Je crois donc (je vous demande pardon

1. Lettre du Caire ; décembre 1875.

» d'un peu de diffusion et de digression, mais j'organise » ma barque depuis ce matin) que M. Mariette est un homme » un peu tout d'une pièce, ayant le cœur chaud et enthou- » siaste dans tous les sens, comme il l'a prouvé au Séra- » péum. Il est adoré de ses inférieurs qu'il rudoie constam- » ment... Il m'a conseillé de faire une monographie de » Tell-el-Amarna; il y a à faire, mais là surtout. Très peu à » Zaouiêt-el-Maiétîn. Pas mal à El-Kab; lui-même a l'inten- » tion d'aller dans cette dernière localité passer quelques » jours, car il en sera proche. Il part bientôt, à peu près en » même temps que moi. Il m'a engagé à faire des mono- » graphies, et c'est bien aussi mon idée. Il m'a fait faire » une splendide promenade à Sakkara. Service des princes. » Puits déblayé; j'y ai pris deux crânes. Le consul, qui est » venu avec nous, a eu l'immense satisfaction de trouver » lui-même un scarabée. Sérapéum splendidement illu- » miné! Vermouth dans un sarcophage; genre *Mille et une* » *Nuits*. Le soir, retour au clair de la lune, caravane d'une » cinquantaine de personnes. Déjeuner dans le désert, visite » aux principaux tombeaux. Haute leçon d'archéologie pra- » tique : j'avais quelques idées sur la religion de l'Ancien- » Empire, que j'avais commencé à écrire, et j'ai eu le plaisir » d'entendre M. Mariette me les développer et me les » éclaircir. Retour au bateau à vapeur, où j'ai reposé sur » la couche du prince Napoléon. » L'égyptien n'avait pas absorbé à lui seul toute l'attention du jeune savant : il s'était attaqué, dès l'arrivée, aux idiomes que parlent les indigènes du Haut-Nil. « Pendant mes soirées et les » jours de fête, j'ai étudié le nubien pour éclaircir le *dialecte* » *égyptien* ou *berbère*?... J'ai envoyé [au Ministère de l'Ins-

» truction publique] une première ébauche de la *Grammaire* » *andanokki*. C'est assez détaillé. Je fais un vocabulaire. » J'ai oublié à Paris la *Grammaire* de Münziger. C'est » fâcheux, mais on verra si cela concorde; tâchez de me » l'envoyer. Reinisch est ici : nous sommes amis. Toute » l'Égyptologie est ici : Dümichen aux Oasis, Lepage-Renouf » arrive, il n'y a que vous qui manquiez et les deux grena- » diers, Birch et Chabas[1]. » On voit qu'il n'avait point perdu son temps : outre l'esquisse de *Grammaire nubienne*, il avait expédié en France une caisse renfermant les copies ou les estampes de plusieurs centaines de stèles de la IVe et de la Ve dynasties, appartenant au musée de Boulaq, et qui devaient servir à compléter sa thèse.

Il partit dans les derniers jours de décembre, sur un petit bateau qu'il avait loué. « Mon installation est très mo- » deste, mais suffisante. Le voyage du Nil est exclusive- » ment une affaire de luxe. Les voyageurs y circulent dans » de grandes dahabièhs à appartements complets, quinze » hommes d'équipage, et le luxe que tout cela comporte. Les » pavillons anglais, américains, puis prussiens et russes » dominent ; le français est extrêmement rare, — cette » année, le fils Lavallée et moi; un autre, dit-on. Pas de » petits voyageurs; il en résulte que tout est d'un cher » effrayant. Moi j'ai pris —(car il n'y a d'autre route que le » Nil; le voyage à cheval est plus coûteux pour un voyageur » comme moi et pas plus instructif. M. Harris, qui a décrit » toutes les choses inconnues, voyageait en bateau et s'arrê- » tait souvent ; on a deux lieues au plus à faire loin du » bord), — j'ai donc pris un bateau de gabelou que j'ai fait

1. Lettre des derniers jours de décembre 1875.

» repeindre et qui a cinq hommes : j'ai un appartement de » deux mètres sur deux et demi. C'est le plus petit numéro » du Nil. Nous l'avons baptisé Taïa, et c'est M. Mariette qui » a écrit le nom de sa main; ses dimensions ont fait toute » la joie de la famille Mariette cet hiver. Si je n'avais pas » eu M. Mariette et si je n'avais pas su l'arabe, je n'aurais » pas vu trois antiquités, ou bien il m'aurait fallu un drogman, » ce qui est au-dessus de mes moyens, et il m'aurait fallu » laisser de côté bien des choses... En arrivant au Caire, si » je comprenais difficilement, on me comprenait très bien, » seulement j'avais un parfum de Mogrébin qui me signalait » d'une lieue. On me reconnaît encore à cela, et Dieu sait » cependant si, depuis trois mois, j'ai changé mes locutions ; » c'est surtout à la prononciation. Ils ont ici une pronon- » ciation atroce, ils suppriment toutes les lettres. Quant » à la langue, il y a de tout dedans, jusqu'à du copte. Il se » peut qu'au Caire les gens bien élevés parlent un arabe » assez pur, mais le fellah du Saïd supprime même l'accord » du féminin et du pluriel, ou du moins en est fort embar- » rassé; le nombre des formes du pluriel pour le substantif » est réduit à un minimum élémentaire [1]. » Le voyage ne s'accomplit pas selon le plan tracé au Caire par Mariette. Huit jours après le départ, la Taïa fut rejointe par le bateau à vapeur du musée, à mi-chemin d'el-Amarna, et prise à la remorque. Mariette, tenant son homme, ne voulait plus se détacher de lui : « Arrivés à Tell el-Amarna, il m'a dit : » *Vous voyez qu'il n'y a rien à faire ici*, et nous sommes » immédiatement partis pour Siout. Même répétition; c'est » ainsi qu'il m'a emmené jusqu'à Edfou où, disait-il, je trou-

1. Lettre du 29 février 1876, écrite à Edfou.

» verais à travailler. Mais à Edfou, il m'a dit : *Revenez à*
» *Thèbes où il y a encore à voir, et vous reviendrez à Edfou.*
» A Thèbes, il a encore voulu m'emmener à Abydos où il
» avait affaire, mais à Abydos j'ai fait résistance et ne l'ai
» pas suivi au Caire-Saqqarah, où il voulait me ramener.
» J'ai objecté que je n'avais pas assez fait pour ma mission,
» que beaucoup de choses que j'avais commencées étaient
» inachevées... Il m'a constamment affirmé ne vouloir pas
» publier Edfou, il m'a poussé à en publier des fragments,
» et, si je pouvais, le temple entier, et m'a déclaré qu'il
» m'aiderait de son possible en cela. » Ces courses à la hâte du Nord au Midi et du Midi au Nord n'avaient pas été inutiles, loin de là. Partout, à Thèbes, à Abydos, à El-Kab, dans les localités où il s'arrêtait, il copiait ou estampait toutes les inscriptions, puis il envoyait le paquet au Ministère de l'Instruction publique : il y en avait déjà des caisses pleines, qui attendaient son retour dans les magasins. Puis, une familiarité de tous les instants avec l'homme qui a le mieux connu l'Égypte lui enseignait à regarder et à comprendre l'antiquité mieux qu'il n'avait pu le faire en Europe. « Le premier mois, pressé par le bateau à vapeur
» et un peu ébahi... je passais devant les monuments comme
» devant un panorama. Mais grâce à ses enseignements et à
» ses vues d'ensemble, il s'est fait peu à peu dans mon
» esprit un travail, et beaucoup de choses dont je ne me
» doutais pas se sont révélées et éclaircies pour moi. Sous
» ce rapport, mon éducation s'est énormément complétée,
» et en outre j'ai appris rétrospectivement bien des choses. »
Aussi bien, il avait parcouru la vallée entière, et cette excursion rapide, en lui montrant ce qui était fait, ce qui

restait à faire, avait donné un tour nouveau à ses projets d'avenir.

Ce n'était pas en vain que Mariette lui avait laissé entrevoir la possibilité de copier et de publier le temple d'Edfou : l'idée l'avait séduit dès le début. « C'est, écri-
» vait-il, mon ambition; cela me poserait du coup. M. Ma-
» riette est revenu là-dessus avec tant d'insistance, qu'il est
» nécessaire que j'y aie confiance; il m'a affirmé que la
» fatigue de Dendérah lui ôtait le goût de le publier, qu'il
» ne s'y mettrait jamais, et il m'a dit : *Si vous ne voulez pas*
» *vous y mettre, au moins publiez-en quelque chose, ce sera*
» *toujours cela de sauvé.* Dans ces conditions, je crois pou-
» voir aller de l'avant, et je me suis lancé. » L'entreprise était longue, fastidieuse : elle demandait une santé de fer, beaucoup de patience, beaucoup d'argent. M. de Rochemonteix retourna donc à Edfou vers le milieu de février, moins pour commencer immédiatement l'œuvre rêvée, que pour juger l'étendue de l'effort à déployer, et pour essayer le genre de vie nouveau qu'il allait être contraint de mener pendant de longs mois. Quelques semaines de séjour lui suffirent à s'acclimater. « Je ne m'ennuie pas, au con-
» traire. J'ai cette liberté d'allures que j'aime beaucoup.
» Point de visites, point d'obligations. Toute la journée au
» temple ou aux ruines, avec des œufs durs à midi et le
» café de l'ami du moment. Copiage acharné ou réflexions
» devant Horus. Quand le texte est en plein jour, à l'ombre,
» c'est charmant, dans les passages faciles on rêvasse un
» peu en écoutant les bruits d'alentour; vers quatre heures
» du soir, la fatigue et l'abrutissement vous empoignent,
» et on se laisse revenir au gîte où on mange de son mieux.

» C'est alors qu'on désire des lettres, mais on n'a plus la » force d'en écrire, on s'endort sur sa mise au net, ce qui » m'est déjà souvent arrivé. » Les habitants, habitués à voir défiler des troupeaux de voyageurs essoufflés, avaient commencé par se méfier de ce touriste, qui ne s'en allait pas comme les autres après deux heures de promenade, mais qui voulait s'installer chez eux. Rassurés bientôt par sa bonne humeur, ils s'étaient liés avec lui et s'évertuaient à lui rendre la vie facile. « Ici, à Edfou, je jouis de la société du grand » monde qui me recherche beaucoup. Mon bateau est » amarré derrière celui du vice-moudir dont il semble la » chaloupe. Tous les jours, ce seigneur, venu pour l'impôt, » m'envoie chercher pour dîner avec lui, ce que j'évite par » mille moyens, vu que je déteste la soupe au citron. Il » vient là le maire, l'employé du télégraphe (car il y a le » télégraphe partout pour le Gouvernement), et on me de» mande mille détails sur le Magreb. Ils sont émerveillés » que j'aie *observé* tant de choses et que je sache qu'ils » sont *malékites*. Le lendemain, ces Messieurs viennent au » temple et me font cortège à mon retour. Je songe à me » porter aux prochaines élections. » Le travail allait bon train, mais les ressources s'épuisaient et il fallait obtenir du Ministère une mission nouvelle : M. de Rochemonteix espérait se donner des titres à l'obtenir, en copiant le plus qu'il pouvait : « 1° une chambre couverte de textes de haut en » bas, sur Osiris[1], et il y en a pour plus de dix planches » calculées d'après celles qu'on fait; seulement, c'est du » travail à huit mètres de hauteur, une bougie à la main,

1. C'est ce qu'il appela plus tard la *Deuxième chambre de Sokaris*, Edfou, pl. XXV.

» lettre par lettre, sur deux échelles liées ensemble, et » mal écrit; 2° je copie des textes photographiés en per- » spective par M. de Banville; 3° un texte relatif à la nais- » sance d'Horus, 115 lignes; 4° un texte où il y a le car- » touche d'Amenemhâ et d'Usurtesen, de quatre mètres de » haut, et serré; 5° la bibliothèque avec noms de livres, » voyez Clément d'Alexandrie, et, pour comparer, j'ai » copié à Philæ la bibliothèque; 6° les dédicaces des » chambres. Je quitte Edfou dans cinq ou six jours et » retourne à Thèbes terminer un autre temple[1], en m'ar- » rêtant à El-Kab[2]. » Il espérait que tant de travail toucherait le cœur du Ministre, et il comptait sur le concours de ses amis de Paris pour profiter de cette bonne impression, et pour obtenir des bureaux les secours nécessaires à l'accomplissement de son œuvre.

Lorsqu'il rentra en France au mois de juin 1876, il rencontra partout le meilleur accueil. Ses études sur les dialectes nubiens avaient fourni à M. Schéfer la matière d'un rapport favorable, et ses copies d'inscriptions, ses plans d'exploration, ses projets d'histoire religieuse, soumis aux égyptologues, avaient emporté leur approbation chaleureuse. Mariette s'était d'ailleurs exprimé sur son compte de la manière la plus élogieuse. « J'es- » père, disait-il, que ce jeune homme fera son chemin. » Il est désireux d'apprendre, il est très instruit, il a » l'esprit juste et une certaine aptitude naturelle que j'ai » eu plus d'une occasion de reconnaître. Seulement il

1. C'est le temple d'Apet dont la notice inachevée est publiée, p. 169 sqq. du présent volume.

2. Lettre du 29 février 1876.

» penchera toujours davantage vers la linguistique et la » grammaire, ce qui, pour un égyptologue, est un » bien[1]. » Ce jugement et d'autres, répétés au Ministère, y avaient produit de l'effet. M. de Watteville, alors directeur du service des missions scientifiques, avait pris l'affaire en main, et, malgré le manque d'argent, se faisait fort de renvoyer M. de Rochemonteix en Égypte. Cependant, en dépit de sa bonne volonté, rien n'était terminé encore à la fin de septembre, et Mariette qui l'avait recommandé de son mieux commençait à s'inquiéter de lui. « Croyez-vous, écrivait-il, qu'il obtienne une mission? » Pour moi, je suis décidé à l'avoir chez moi, pendant tout » le temps que mon hospitalité ne lui déplaira pas. Mais » encore voudrais-je savoir si le Gouvernement est, de son » côté, décidé à l'aider. » Un projet lui était même venu à l'esprit, qui lui aurait permis d'associer M. de Rochemonteix directement à ses travaux. « Vous savez que j'ai » encore à publier le gros ouvrage sur les tombes de » l'Ancien-Empire à Saqqarah, lequel est à peu près fini » comme texte et comme copie de légendes. Mais cet » ouvrage est si criblé d'hiéroglyphes et de figures qu'il ne » peut être qu'autographié. Est-ce que vous croyez que » Rochemonteix ne pourrait pas se charger de ce soin? En » ce cas, je serais très heureux de lui donner l'hospitalité » chez moi, de le conduire une autre fois dans la Haute-» Égypte, et (pour cet hiver) en Égypte? Il pourrait ainsi » n'avoir pas à demander de mission[2]. » Tout finit pour-

1. Lettre du 13 mars 1876, écrite à Boulaq.

2. Lettre du 20 septembre 1876, écrite à Pont-de-Briques, près Boulogne-sur-Mer.

tant par s'arranger, grâce à la bienveillance du ministre d'alors, et, le 9 novembre 1876, M. de Rochemonteix quittait enfin Marseille pour retourner en Égypte.

Les choses n'y marchèrent pas d'abord aussi vite ou aussi bien qu'il l'avait espéré. « J'ai encore fait le voyage avec M. Ma-
» riette, écrivait-il d'Edfou, le 1er mars 1877, et avec les deux
» Baudry, Paul le peintre, et Ambroise l'architecte; M. de
» Lesseps, arrivant par là-dessus avec le fils du vice-roi,
» nous a encore pris dix jours, sans compter qu'au
» Caire je m'étais pas mal attardé! Enfin, on ne fait pas
» généralement sa volonté avec le bey, quoiqu'il le croie.
» En résumé, depuis mon départ de France, le catalogue
» de ce que j'ai fait n'est pas gros : 1° j'ai attendu M. Ma-
» riette au Caire, en arrangeant mon bateau; 2° j'ai fait
» du nubien, beaucoup de nubien, et j'en ai une fort jolie
» grammaire; 3° j'ai étudié les ouvrages sur le temple
» d'Edfou et les textes publiés; 4° j'ai revu les monuments,
» et cela sert beaucoup, on rumine après; 5° j'ai copié des
» stèles nouvelles à Abydos; 6° j'ai revu le bischari;
» 7° nous avons découvert une nouvelle nécropole. Le con-
» sul de Girgèh est venu me dire qu'il y avait sur la rive
» de l'Est des trous avec des inscriptions, je me suis em-
» pressé de le dire au bey; le lendemain, lui, le consul
» et Baudry jeune y sont allés passer une heure. J'ai été
» obligé de rester à cause du peintre [Paul Baudry, qui
» était indisposé], mais j'y retournerai, en revenant, l'étu-
» dier à loisir, car le bey n'y a copié que les dédicaces
» d'un tombeau du temps de Ménephtah[1]. Mais l'architecte

1. Publié dans les *Monuments divers*, pl. 78 et p. 26-27. Le consul, ou plutôt l'agent consulaire de France à Girgèh, était Abd-en-Nour, un gros propriétaire copte.

» [Ambroise Baudry], qui a parcouru le pays, et surtout le » consul (c'est un Copte), m'ont dit que la nécropole était » considérable (peu d'inscriptions) : il y avait une ville, » on distingue les restes d'un pylone, il faudrait fouiller. » Je crois que c'est l'ancienne Tinis, au moins la dédicace » copiée par le bey ne parle que des dieux de Tinis et du » culte d'Anhur. Le bey répond que ce pouvait être un » étranger enterré là, et penche toujours pour placer » Tinis à Girgèh où une princesse de Chine (en arabe سين » *Sin*, cf. *Tin* et تين Tanis et San : *Sin*=*Tin*, calem- » bour logique) a bâti la mosquée. Mais il n'y a pas à » Girgèh les amoncellements qui marquent ailleurs la place » des ruines, enfin pas de nécropole. Je tiens donc pour » Ouled-es-Scheikh (c'est la nécropole), et je tâcherai, à » mon retour, de le prouver. D'ailleurs Tin étant le nom » du nome et de la capitale, Girgèh est encore dans la » région où la mode moderne accorde aux hameaux dissé- » minés le nom de la métropole et en fait comme des fau- » bourgs ; la légende de la princesse de Chine s'expli- » querait donc encore très bien de la manière que suppose » le bey, la mosquée (ou un édifice plus ancien) ayant été » fondée par une dame de Tin. Il est curieux que Wil- » kinson soit le seul qui ait indiqué très sommairement » (*Manners and Customs*) l'existence de ces ruines ; 8° j'ai » travaillé à Thèbes... Je termine en ce moment le résumé » de mon travail à Thèbes. C'est l'analyse du petit temple

1. C'est le village de Méshéikh où des fouilles rapides, exécutées de 1882 à 1883 ont mis au jour un petit temple de Ramsès II, avec une réunion de statues de Sokhit, au nom d'Amenhotpou III, provenant du temple de Mout à Thèbes.

» dont personne n'a parlé jusqu'ici et où est né l'Osiris de
» Thèbes. C'est celui que j'appelais l'année dernière le
» *mammisi*. Il est consacré à la génératrice d'Osiris, la
» mère hippopotame. Là dedans, je reviens un peu sur les
» diadèmes, afin de bien prendre date, ainsi que sur les
» points principaux que je crois avoir trouvés dans l'agen-
» cement général des temples. » Il songeait à en tirer le sujet d'une lecture à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, que ses amis lui donnaient le conseil de faire, et qui devait, dans leur esprit, rendre plus facile la suite de sa mission « J'ai fait, ajoutait-il, d'assez grosses dé-
» penses pour pouvoir matériellement terminer la tâche
» énorme que j'ai entreprise. Car il ne faut pas se sur-
» mener dans ce pays, sous peine de ne pas arriver au
» but. Je veux bien faire des sacrifices d'argent, mais il
» faut aussi qu'on me soulage un peu. Songez que M. Ma-
» riette a mis huit années à faire Dendérah, avec une armée
» d'estampeurs et de dessinateurs, dont Dévèria, et je suis
» seul. Edfou est très haut, la lorgnette me fatigue la vue,
» les échelles mes jambes, la chaleur mon système ner-
» veux, le bateau ma bourse, car si le bateau est à moi,
» il faut payer l'équipage. » Il comptait donc et sur l'effet de la lecture, et sur l'appui que les membres de l'Institut ne pouvaient manquer de lui prêter, M. Renan, M. Ravaisson, M. Duruy.

En attendant, il avait attaqué résolument le temple d'Edfou. Bien que le village soit à courte distance du fleuve, il n'avait pas voulu demeurer dans sa dahabièh. Sans parler des ennuis d'une promenade à travers champs quatre fois par jour, le matin, à midi, au coucher du soleil, la

petitesse des chambres rendait difficile et même dangereux pour sa santé un séjour prolongé à bord durant les mois d'été : il y serait mort de chaleur, à supposer qu'il échappât aux coups de soleil. Il vint donc s'établir dans le temple et il y choisit pour logis les chambres sans décoration qui sont situées au second étage, sur la petite cour de la chapelle du Nouvel-An. La destruction d'un mur par les Coptes au moyen âge les avait largement ouvertes vers le septentrion ; elles reçoivent librement cette douce brise du Nord, dont les vieux Égyptiens appréciaient si justement la fraîcheur. Une des pièces servait de cuisine et de garde-manger, l'autre de chambre à coucher et de cabinet de travail : une couchette empruntée au bateau, une ou deux caisses à linge, deux rayons en bois blanc pour les livres et pour les papiers, quatre chaises, une table, une paire de ces nattes recourbées et piquantes sur les bords afin d'écarter les invasions de scorpions. Deux voies se présentaient pour arriver à ce perchoir improvisé : les escaliers qui montent à la terrasse par où passaient les visiteurs graves, les assises du mur démoli qui permettaient de tomber directement dans la cour du Nouvel-An en deux bonds et trois sauts. La nourriture était simple et sans variété : des conserves, et des poulets maigres ou des pigeons, auxquels venaient se joindre de temps en temps un quartier de mouton et l'un de ces dindons gigantesques, où un homme seul trouve aisément de quoi manger pour quatre ou cinq repas. Le cuisinier du bord épuisait son imagination à renouveler ce maigre menu, de manière à raviver un appétit émoussé par les chaleurs de l'été. La société n'abondait pas : un Européen d'occasion, rarement un égyptologue, comme M. de Bergmann, qui

copiait un texte ou deux [1], un artiste d'occasion, peintre ou architecte. « J'ai un compagnon pour quelques jours ; c'est » un architecte espagnol qui croque le temple au profit de » son Gouvernement ; je lui ai procuré une joie d'enfant en » lui dessinant linéairement des hiéroglyphes. Il en dessine » avec fureur et fait un profil détaillé du temple. Son » ardeur est récompensée et il fait déjà mieux que Geslin [2] : » s'il continuait, il enfoncerait Weidenbach. Je lui ai parlé » des services qu'il pourrait rendre : il mordra peut-être. » Le palais donne peu en Espagne, et je lui indique votre » adresse, car il veut aller à Paris. » Ce jeune homme, qui était pensionnaire de l'Académie d'Espagne à Rome, s'appelait, autant qu'il m'en souvient, Amador de los Rios ; il appartenait à la famille du littérateur et de l'homme d'État, et ses dessins montrent ce qu'il aurait pu faire, s'il avait persévéré et s'il avait vécu. C'étaient là des exceptions heureuses : le plus souvent, M. de Rochemonteix en était réduit à la société des gens du pays, télégraphiste, postier. mamour de la police, gardien du temple. Ce dernier était un vieil officier, Mahommed-Effendi Marzouk, élève de l'École polytechnique, soldat d'Ibrahim-Pacha et de Soliman-Pacha, qui avait fait en dernier lieu la campagne de Crimée, avec le grade de capitaine. Comme il avait appris le français au collège, il croyait le savoir, et de fait, il commandait admirablement l'exercice. Aux jours de gaieté folle.

1. E. von Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften*, p. iv.

2. Le dessinateur qui a exécuté une partie du tome II de *l'Abydos* de Mariette, des *Monuments divers*, des *Mastabas de l'Ancien-Empire*, et aussi l'*Edfou* de M. de Rougé, ainsi que les *Inscriptions recueillies en Égypte*. Weidenbach était le compagnon et le dessinateur de Lepsius.

quand M. de Rochemonteix lui avait versé un petit verre de cognac dans son café, il décrochait son sabre de bataille, et la grande cour retentissait de ses hurlements belliqueux, jusqu'au moment où, après avoir manœuvré d'un angle à l'autre sa compagnie imaginaire, il la rangeait en ligne et lui lançait un « Feu ! » triomphal : il imitait alors le roulement des feux avec un tel succès, qu'une moitié du village accourait pour jouir du spectacle, et que les éperviers de maraude autour des pylones se sauvaient en poussant des cris rauques. Il se montrait alors plein de reconnaissance pour son hôte et l'invitait à des dîners somptueux dans sa maison. Là, il l'accablait de politesses, l'empâtait aimablement avec sa cuiller chaque fois qu'on servait l'un des nombreux plats sucrés de la cuisine turque, et le gavait libéralement dès qu'il le voyait hésiter à l'attaque d'un mets : « Hier soir » encore, il m'a collé de ses propres doigts, dans la bouche, » une boule d'oseille cuite d'une aigreur indéfinissable. » A force de vivre avec des fellahs, M. de Rochemonteix avait orientalisé son costume et ses habitudes ; il circulait par le village, les pieds nus dans des babouches rouges, vêtu d'un ample caleçon blanc et d'une longue chemise bleue, le tarbouche sur la tête, et il n'endossait ses habits européens qu'à regret, pour les visites de cérémonie.

Cependant, le travail allait bon train. Trois au moins des cinq matelots qui composaient l'équipage de la dahabièh étaient toujours au temple, occupés à estamper. M. de Rochemonteix, après avoir tâtonné un moment, avait fini par employer exclusivement un gros papier gris, que l'on trouve à profusion dans tous les villages de la Haute-Égypte, et qui sert à l'emballage des caisses ou aux expéditions de café et

d'épiceries. Il en couvrait les murs d'une chambre, agglutinait légèrement les parties chevauchantes des feuilles avec de l'eau d'alun,et ne craignait pas de superposer les couches pour donner plus de consistance à l'ensemble. Il obtenait ainsi de grands rectangles, de la longueur et de la hauteur d'une paroi, auxquels il conservait parfois leur étendue primitive, qu'il coupait le plus souvent en autant de bandes horizontales qu'il y avait de registres. Le tout était numéroté, catalogué, serré en caisse avec les indications nécessaires de provenance et de localité ; afin d'alléger les envois, la plupart des grandes figures furent découpées, mises à part et brûlées, après avoir été dessinées soigneusement lorsqu'il y avait lieu. Soir et matin, pendant dix mois, on entendit le bruit sourd des brosses qui frappaient sur le mur, et le chant monotone des matelots qui se tendaient les feuillets mouillés et les estampaient hardiment. Si habitués qu'ils se montrèrent bientôt à ce genre de travail, il fallait les tenir perpétuellement en haleine, pour éviter les négligences ou les maladresses. Certains murs étaient encore englués de fiente de chauve-souris ou pis encore : on devait les laver à l'eau chaude afin de les désinfecter et de les rendre lisibles. Ailleurs le relief des hiéroglyphes crevait le papier, ou le salpêtre sorti de la pierre le happait si fort, qu'on ne pouvait plus lever l'estampage sans en laisser la moitié sur l'original. Les matelots se souciaient peu de ces accidents, et ils n'y auraient jamais remédié si le maître n'avait sans cesse été là pour stimuler leur zèle ; le moindre relâchement de surveillance entraînait des conséquences lamentables, et l'on reconnaît encore aisément, aux lacunes et aux défectuosités de tout genre, les moments pendant lesquels M. de Roche-

monteix, retenu par une copie personnelle ou distrait par une visite, n'a point pu exercer sa vigilance habituelle. En même temps qu'on estampait, il transcrivait les parties inaccessibles à ses hommes, dressait paroi à paroi le tableau schématique des chambres, et préparait ainsi les planches publiées plus tard dans son grand ouvrage. Ce travail matériel laissait toute liberté d'action à son cerveau, et lui assurait le temps nécessaire pour réfléchir à l'histoire du monument et à la nature du dieu qu'on y adorait. Il réunissait les dédicaces des chambres et les inscriptions des portes ; il y relevait le nom des princes qui les avaient décorées , il notait les dieux représentés dans chaque pièce, il déterminait ceux d'entre eux qui jouent le rôle principal, il essayait de découvrir les rapports qu'ils entretenaient avec Horus Houdîti, le maître du lieu. Observations, copies, notices détaillées, descriptions, tout prenait place pêle-mêle sur des carnets, sur des cahiers de grandeurs diverses, côte à côte avec des caricatures, des boutades inspirées par les petits événements du jour, des listes de mots ou de phrases nubiennes entendues entre les matelots. Çà et là des gouttes de sueur ont lavé le crayon, des taches de bougie encroûtent une page, des phrases se sont brouillées sous le frottement des doigts : ces bouts de papier salis sont tout chauds encore de la vie du maître et paraissent comme imprégnés de sa chair et de son esprit.

L'été de 1877 s'écoula, puis l'automne, puis l'hiver. Vers le mois de janvier 1878, le travail était terminé ou peu s'en faut. Pendant que M. de Rochemonteix menait son existence de reclus dans l'enceinte d'Edfou, l'Égypte moderne avait pris une direction nouvelle : les désordres financiers qui avaient troublé le règne d'Ismaïl-Pacha avaient amené enfin

une intervention européenne, la déchéance du khédive, son remplacement par un khédive nouveau, Tewfik-Pacha. Une commission d'enquête avait été nommée, qui cherchait à discerner l'état réel de l'Égypte, la condition matérielle et morale de ses habitants, les ressources naturelles et industrielles du pays, ce qu'il pouvait supporter sans ruine de dette et d'impôts. Les Européens sont rares qui s'inquiètent de ces matières et qui, pendant leur séjour aux bords du Nil, se mêlent à la population indigène, ou s'informent eux-mêmes de son caractère et de ses besoins. L'arrivée au Caire d'un Français, qui, par goût, venait de passer plus d'un an dans un village perdu du Saîd, parlant la langue des naturels, vivant leur vie, parut aux commissaires mêlés à l'affaire une chance inespérée dont ils s'empressèrent de profiter. Et de fait, M. de Rochemonteix, moitié curiosité instinctive, moitié sympathie acquise pour ce peuple qui l'avait accueilli de son mieux, avait observé avec un soin minutieux les choses et les gens. Les fonctionnaires, qui s'étonnaient si fort de sa science en matière de sectes musulmanes, eurent bientôt occasion d'admirer la façon rapide dont il apprit les principes de leur droit et s'habitua aux procédés de leur administration. Ils avaient pris l'habitude de le consulter dans les cas difficiles qui se présentaient parfois à leur jugement, et ils avaient apprécié bien vite la finesse de sa casuistique et la sûreté de ses décisions : il savait justifier chacune des solutions qu'il leur proposait par une citation appropriée du Coran, ou par une série de considérations juridiques, empruntées d'ordinaire à l'ouvrage du général Hanoteaux et de Letourneux sur les Kabyles. Les bons bourgeois d'Edfou,

entraînés par l'exemple, venaient de plus en plus lui soumettre leurs différends, et il tranchait du juge de paix sous les portiques de la grande cour. L'emploi, tout bénévole, n'était pas sans désagréments ni même sans danger, et l'arbitre avait été assiégé une fois dans un des pylones, par une douzaine de femmes enragées dont il avait condamné les maris : tandis qu'une moitié de la population appelait sur lui les bénédictions d'Allah, l'autre moitié l'accablait d'injures dont il ne se souciait guère, et à l'occasion de pierres, ce qui le laissait moins indifférent. Du moins y avait-il gagné une connaissance profonde des mœurs et de l'organisation administrative : il savait les procédés de culture et d'irrigation, les sources de revenus et les charges qui pesaient sur les paysans, il avait été le confident de leurs plaintes et de leurs espérances. Lorsqu'il comparut devant la commission d'enquête, il en enthousiasma la partie européenne par la netteté de ses réponses, par la sûreté et l'abondance de ses informations, par la bonne humeur narquoise avec laquelle il réfutait les objections des membres indigènes. Peut-être aurait-il dû réprimer des saillies caustiques et des réponses cruelles qui lui valurent l'inimitié de plus d'un ministre ; mais qu'on songe qu'il avait alors vingt-neuf ans à peine, qu'il était harassé de questions et de contre-questions, que parfois on mettait en doute les faits d'expérience qu'il apportait, et l'on comprendra qu'il n'ait pas été toujours aussi pleinement maître de sa parole qu'il aurait eu intérêt à l'être [1]. M. de Blignières songea dès lors

1. On trouvera les dépositions de M. de Rochemonteix et les discussions auxquelles elles donnèrent lieu dans les rapports officiels de la Commission d'enquête, publiés au Caire en 1839.

à tirer profit pour l'administration anglo-française qu'il voulait établir de ce jeune homme si bien doué, si bien armé, si heureusement préparé pour les fonctions publiques. Il lui proposa officieusement d'accepter un poste important aux domaines de l'État, et M. de Rochemonteix revint en France, avec la certitude d'avoir acquis par son travail acharné non seulement la renommée scientifique qu'il était allé chercher à Edfou, mais une carrière qui pouvait le mener rapidement aux situations les plus brillantes.

Dès son arrivée, il fut saisi par des affaires de famille qui lui enlevèrent le meilleur de son temps ; il dut préparer le règlement de certaines questions d'héritage, qui s'étaient posées pendant son absence et qui étaient demeurées pendantes. Sans cesse en voyage entre Paris et le Berry, il ne put pas se reposer autant qu'il aurait dû et ces fatigues nouvelles, jointes à celles qu'il avait endurées en Égypte, déterminèrent chez lui quelques accès légers des maladies qui plus tard abrégèrent sa vie. Robuste comme il l'était, il avait cru pouvoir braver la haute température d'un été de la Haute-Égypte, sans ralentir un seul instant son activité : il sortait en apparence indemne de l'épreuve, mais en réalité, il était atteint profondément. Il vit bientôt qu'il ne pourrait mener de front ses tracas d'affaires et ses occupations scientifiques, et il relégua au second plan tout ce qui lui parut pouvoir attendre sans préjudice : il renonça à publier la thèse qu'il avait présentée à l'École des Hautes-Études, il interrompit ses recherches à travers les dialectes berbères et les idiomes nubiens, il se borna à rédiger un rapport sur sa mission et à demander les fonds nécessaires à la publication des documents qu'il avait recueillis à

Edfou. Après avoir ouvert une ou deux de ses caisses et avoir essayé en vain de déployer les estampages énormes dans son appartement de la rue Jacob, il se dit qu'une fois de retour au Caire, il aurait l'espace et le temps nécessaires pour rédiger ses notes et pour préparer les planches de son grand ouvrage; il ne s'occupa plus qu'à bien s'établir dans sa situation présente et à donner une assise stable à sa vie nouvelle. Il quitta la France vers la fin d'octobre 1878, y revint quelques semaines en février 1879 pour se marier, reprit le chemin du Caire presque aussitôt, avec sa jeune femme : un contrat en bonne forme lui confiait pour cinq ans le poste de sous-directeur de l'administration des domaines de l'État égyptien, aux ordres de M. Bouteron. On sait quelles vicissitudes traversèrent les Européens au service de l'Égypte durant les années qui suivirent : la révolte d'Arabi-Pacha, la destruction d'Alexandrie, l'occupation anglaise. M. de Rochemonteix, surchargé de besogne et, de plus, mêlé aux querelles internationales du moment, ne trouva point, comme il l'avait espéré, le loisir de composer le livre qu'il méditait sur Horus et sur Edfou. Un moment, à la mort de Mariette, en janvier 1881, on put croire qu'il obtiendrait un poste mieux approprié à ses qualités d'explorateur et de savant, mais des considérations politiques l'en écartèrent obstinément, et la direction générale des Antiquités de l'Égypte passa dans d'autres mains, malgré les efforts qui furent faits pour la lui assurer. Son premier bail de cinq ans achevé, il en conclut un second avec le Gouvernement khédivial en 1884, et rien ne semblait faire prévoir qu'il dût s'en aller de sitôt, lorsqu'en 1885 les ennuis de sa charge, et aussi les

souffrances de la maladie le décidèrent brusquement à quitter le service de l'Égypte. Il donna sa démission, fit ses adieux au Caire en juin 1885 et revint en Europe.

Il avait trente-six ans à peine, et il pouvait aisément se refaire, à la Faculté des Lettres de Paris, une position plus conforme à ses goûts que celle à laquelle il renonçait. Il descendit en lui-même, et voulut savoir exactement le point où il en était de ses études. Il s'avoua que, depuis dix ans, s'il avait gagné la connaissance pratique des monuments et du pays, il ne s'était pas tenu au courant des progrès survenus dans l'interprétation grammaticale ou mythologique des textes, et il eut le courage assez rare de se remettre à l'école. On le vit suivre de nouveau les cours d'égyptologie du Collège de France, et en même temps recommencer ses études classiques. Il espérait qu'au milieu des réformes de tout genre qui s'accomplissaient dans le régime de l'Instruction publique, on songerait enfin à constituer officiellement l'enseignement de l'histoire ancienne des peuples de l'Orient : il ne voulait pas s'exposer à manquer l'occasion de devenir professeur en Sorbonne, faute des grades nécessaires. Il se remit donc à l'explication des auteurs latins et grecs, fit de nouveau des exercices de style et des dissertations de rhétorique, passa brillamment sa licence à Caen, choisit deux sujets de thèses pour le doctorat ès lettres. Il demanda, en attendant mieux, l'autorisation d'ouvrir à la Faculté un cours libre d'archéologie égyptienne, et débuta, le 19 avril 1887, par une leçon d'ouverture sur le *Temple Égyptien*[1]. Il ne négligeait d'ailleurs aucune occasion de s'habituer à la parole. Il improvisa à la

1. C'est le mémoire reproduit aux pages 1-38 de ce volume.

Société centrale des architectes, une conférence dont le texte s'est perdu malheureusement, Il expliqua, devant un auditoire choisi, le sens et la destination mystique des parties du temple de Karnak, reproduites en relief par M. Chipiez pour un musée d'Amérique[1]. Partout, à la Société de géographie, à la Société de linguistique, à la Société asiatique, il multiplia les preuves de son activité. C'était une manière de se délier la langue, et de se préparer à la carrière qu'il désirait suivre. Dans le même temps, il s'acharnait à l'étude du monument d'Edfou, et en commençait la publication. Ce n'était point petite affaire : les estampages, promenés à cinq ou six reprises d'Égypte en France ou de France en Égypte, avaient souffert singulièrement du voyage, les cahiers de notes s'étaient chiffonnés et brouillés de telle sorte qu'une étude minutieuse pouvait seule les remettre en place, quelques feuillets même s'en étaient égarés. Un premier classement permit de faire la part des lacunes, et de présenter au Ministère de l'Instruction publique un devis des sommes nécessaires à l'impression : le Ministère fournit 20,000 fr., la Mission archéologique du Caire 6,000, et l'éditeur Leroux se chargea du reste. Une bonne partie des planches fut mise au net, beaucoup de caractères bizarres, que les types ordinaires de Paris ou de Berlin ne possèdent pas, furent dessinés, transportés sur zinc, montés de façon à pouvoir entrer dans la composition courante : on put voir, à l'Exposition universelle de 1889, un spécimen des planches et un certain nombre des dessins d'architecture destinés à accompagner le texte. Ce fut le meilleur temps de M. de Roche-

1. C'est le mémoire reproduits aux pp. 39-60 de ce volume.

monteix. Les quatre années écoulées depuis son retour lui avaient rendu la disposition de tous ses moyens, son cours prospérait, ses études hiéroglyphiques étaient à peu près terminées et Edfou s'annonçait bien ; ses analyses de linguistique africaine marchaient rapidement, et il rédigeait un mémoire sur les dialectes berbères, en réponse à une des questions posées par l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour le prix Bordin. Il allait récolter enfin le prix de toutes ses fatigues, et donner au monde savant les résultats multiples accumulés patiemment pendant ses années de jeunesse.

La maladie ne lui laissa pas le temps d'accomplir ses projets. Il avait déjà ressenti en Égypte les atteintes de plusieurs affections assez graves : une attaque de diabète n'avait duré que quelques mois de 1882 à 1883, des spasmes au cœur étaient survenus et des accès d'anémie parfois inquiétants. Il cachait soigneusement ses souffrances, même à sa famille ; il demeurait toujours pour ses amis le même Rochemonteix, jovial et de vaillante humeur, qu'ils avaient connu à l'École des Hautes-Études ou dans les restaurants du Quartier-Latin. Une angine de poitrine se déclara brusquement en juin 1889, et faillit l'emporter : une médication énergique et les soins empressés des siens le sauvèrent, mais sans lui rendre sa santé d'autrefois. Il ne pouvait ni marcher librement, ni monter un escalier, ni sortir le soir sans s'exposer à des accidents peut-être mortels. Il ne se berça d'aucune illusion sur le sort qui l'attendait et, malgré le mieux qui se manifestait, il restreignit résolument ses ambitions d'avenir. Il ne parla plus de ses thèses de doctorat, il diminua de beaucoup les heures qu'il

consacrait à la préparation de son cours, et concentra tous ses efforts sur les œuvres qui lui tenaient le plus au cœur, l'étude des dialectes berbères, la publication d'Edfou. L'éducation de ses enfants remplissait tout le temps que ces deux sujets d'études n'occupaient pas. L'hiver à Paris, l'été au Berry chez l'une de ses tantes, ou à Vézelay dans une maison qu'il avait louée tout au haut de cette petite ville, il copiait ses estampages, transcrivait soigneusement son manuscrit, traduisait les inscriptions : il avait réussi à préparer de la sorte le texte et le commentaire d'une quarantaine de pages, il avait commencé l'impression et même donné le bon à tirer d'une première feuille, quand la mort le surprit et le terrassa au moment où il la croyait encore loin de lui. Le séjour de Vézelay lui réussissait si bien qu'en 1891 il le prolongea au delà des limites ordinaires : il s'attarda en octobre, puis en novembre, puis en décembre, et ne se décida à partir qu'à la Noël. Il rentra à Paris le 23 décembre, se fatigua à surveiller le transport de ses bagages, gagna un gros rhume dans son escalier, s'alita par prudence. Son état ne présentait pas de gravité en apparence, et le médecin ne redoutait aucun accident fatal, lorsque soudain, dans la matinée du 30, les symptômes d'une attaque nouvelle se manifestèrent avec une rapidité telle que le soir même, vers quatre heures, tout était fini. La nouvelle de cette mort prit au dépourvu la plupart des personnes qui connaissaient M. de Rochemonteix; elles l'avaient vu si souriant, si brave, si maître de lui-même qu'elles ne soupçonnaient pas la nature du mal qui le rongeait, et ne se doutaient pas qu'il avait passé les deux dernières années de sa vie sous la menace d'une crise sou-

daine. Il fut enterré trois jours plus tard, le 2 janvier 1892, au cimetière Montparnasse.

Le grand ouvrage auquel il avait consacré sa vie ne pouvait demeurer en suspens : ses amis acceptèrent de le continuer et de l'achever. Deux livraisons du tome premier d'Edfou ont paru, grâce au concours dévoué de M. Chassinat, le quart environ de l'ouvrage total. Les petits mémoires qu'il avait semés à droite et à gauche, à Paris ou au Caire, ont été rassemblés dans les pages qui suivent; on n'a laissé de côté qu'un certain nombre d'articles politiques sur l'Égypte, déjà parus sous la signature Vernassal, dans une revue morte aujourd'hui. Un coup d'œil jeté sur la table des matières montrera aux lecteurs l'immensité du champ d'études dans lequel M. de Rochemonteix se mouvait. Contes nubiens, contes berbères, recherches sur la prononciation actuelle du copte, rapports de l'égyptien et du berbère, non seulement l'Égypte, mais l'Afrique entière lui appartenait. Peut-être se trouvera-t-il un jour quelqu'un pour classer les notes immenses qu'il avait amassées sur les idiomes parlés dans le bassin du Nil et de la mer Rouge, pour les répartir dans les cadres qu'il avait tracés, et pour compléter cette Grammaire comparée des langues de l'Afrique du Nord dont il poursuivait l'exécution; la tâche exige malheureusement des connaissances spéciales, qu'il était seul à posséder en Europe, et qu'on ne rencontrera pas de sitôt réunies dans le cerveau d'un même homme. Ce qu'il a fait est peu à côté de ce qu'il aurait fait, et ce qu'on peut publier de son œuvre ne donne qu'une idée incomplète de ce que cette œuvre aurait été s'il avait vécu.

G. Maspero.

Paris, le 20 novembre 1893.

LE TEMPLE ÉGYPTIEN

LEÇON D'OUVERTURE

D'UN COURS LIBRE FAIT A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

SUR

L'HISTOIRE DES PEUPLES ORIENTAUX

PAR M. DE ROCHEMONTEIX

(19 AVRIL 1887[1])

Le déchiffrement des écritures de l'Orient a reculé les bornes de l'histoire jusque dans un lointain qui semblait, il n'y a pas encore longtemps, enveloppé de brumes impénétrables. Les premières sociétés organisées dont l'humanité ait gardé le souvenir sont apparues en pleine lumière. La vie du peuple égyptien, en particulier, le peuple le plus vieux du monde au dire des anciens, nous est dès maintenant connue pendant une période de plusieurs milliers d'années, et ce qui, dans la reconstitution de ce passé merveilleux, accroît l'intérêt des recherches, ce qui imprime un caractère spécial à l'œuvre de l'historien, c'est la nature et le nombre des documents mis au jour. Tandis que pour les nations dont nous sommes les héritiers, pour nos ancêtres directs, les traditions, les légendes, les annales empruntées à des archives

1. Extrait de la *Revue internationale de l'Enseignement*, 1887, 7e année, t. II, p. 19-38.

lectuel les conséquences de leur entrée en Égypte, j'essayerai, dans une seconde série de conférences, de vous en fournir une idée, en comparant les données des monuments hiéroglyphiques avec leurs récits, notamment avec ceux qui se sont fondus dans la compilation de Diodore.

J'ai pris pour sujet de la leçon de ce jour : *le Temple égyptien*. Il m'a semblé qu'il convenait de tracer, sur la première page d'une histoire du plus religieux des peuples, le dessin de la demeure de ses dieux.

I

Le temple était placé à l'intérieur d'une aire sacrée, le TÉMÉNOS [1], ayant ses bosquets, ses arbres saints, son lac alimenté par « les eaux célestes » [2] ou par un canal d'amenée, enfin son champ pour les semailles rituelles et les ensevelissements divins. Une épaisse et haute muraille en briques protégeait l'édifice contre les ennemis, les impurs, et mettait, en tout cas, les richesses qu'il renfermait à l'abri d'un coup de main ; en outre il cachait le mystère de certaines fêtes à ceux qui n'étaient pas initiés. Contre cette muraille se rangeaient les magasins destinés au dépôt des grains, des fruits, des végétaux, des vins, des bières, des huiles, du laitage, de toutes les redevances nécessaires aux sacrifices, les étables pour les victimes, les boulangeries pour le pain et la pâtisserie des dieux, les ateliers où se confectionnaient les parures et les vêtements des divines images, les laboratoires de parfumerie, les préaux où étaient enseignées les écritures sacrées, les appartements des reclus, les annexes dont les constructions en briques crues des *Mennou* de Ramsès II à Thèbes, nous donnent un spécimen ; tout autour se pres-

1. Strabon, XVII.
2. La pluie et les eaux d'infiltration.

saient en désordre les habitations des prêtres et les huttes où grouillaient et poudroiaient les familles et les basses-cours des desservants. Les descendants ou les spoliateurs coptes de ces lévites, lors de l'établissement du christianisme, ont continué sans contrainte l'envahissement de l'édifice sacré. Chaque génération a élevé sa maison sur les ruines laissées par la génération précédente, empilant briques sur briques ; bientôt les sanctuaires eux-mêmes ont été envahis, les terrasses escaladées. Les principaux temples qui subsistent encore, Denderah, Edfou, Médinet-Abou, formaient naguère le noyau intérieur d'un village en pyramide ; ce n'a pas été un des moindres travaux de l'administration de M. Maspero que de chasser du temple de Louqsor les successeurs de ceux qui y vivaient du temps d'Hérodote, en exploitant comme aujourd'hui la curiosité des étrangers.

On approchait du *naos* par une avenue pavée, le DROMOS, bordée de sphinx et de béliers. On passait sous les PYLONES, dont les massifs attiraient au loin le regard. En avant de ces pylones ou dans les cours qui précédaient les sanctuaires, se dressaient des obélisques, des statues de dieux ou d'animaux sacrés. Les statues figuraient la personne royale ou la divinité éponyme du temple. Les obélisques, simulacres hérités d'un fétichisme primitif, comparables peut-être aux termes, étaient, depuis une haute antiquité, comme les sphinx et les béliers, en rapport avec le culte du Soleil ; c'est surtout dans les temples consacrés aux divinités du cycle solaire, Ra, Toum, Harmachis, qu'on les prodiguait.

Dans les COURS se formaient les cortèges auxquels prenait part le public, se déroulaient les processions intérieures suivies par les notables ; là s'ébattait le plus souvent l'animal sacré, bœuf, bouc, bélier, ibis, épervier, que les voyageurs pouvaient honorer de leurs offrandes. Si le temple était considérable, une cour annexe lui était réservée, comme à Memphis, où, d'une étable en forme de sanctuaire, on lâchait à certaines heures le taureau Hapis, pour la plus grande joie

des pieux pèlerins et des badauds étrangers. C'est dans ces cours qu'Hérodote écoutait les explications mythologiques et philosophiques des interprètes et des hiérodules, après qu'ils l'avaient introduit, en lui recommandant le secret, jusque dans les premières salles du temple même.

Les architectes ptolémaïques et leurs successeurs se sont plu à élever, à la suite des cours et en avant du temple proprement dit, un vestibule grandiose, la CHONT des scribes, que les Égyptologues appellent, comme Strabon, le *pronaos*. « Cette salle, dit une inscription[1], est semblable au ciel habité par les âmes des dieux. Elle se dresse en avant du naos, qu'elle déborde à sa droite et à sa gauche, qu'elle domine majestueusement. Des colonnes à chapiteau de papyrus, de lotus et de palmier, soutiennent le plafond, comme les quatre piliers du ciel supportent le céleste plafond. » A l'encontre des autres parties du temple, la lumière y pénètre librement par les entrecolonnements de la façade. La grande porte aux battants en bois rare, bardée d'or, assujétie par des armatures et par des verrous de bronze, ne s'ouvrait que dans les occasions solennelles, pour le passage du Pharaon ou du dieu ; le service était assuré par des portes latérales. A Edfou et à Esnèh, contre une des parois de la salle, s'appuyait un édicule où étaient gardés, dans dans des caisses, les papyrus et les parchemins composant la bibliothèque du temple ; en face, un autre édicule servait de dépôt aux vases pour la lustration des pontifes avant les cérémonies.

Le temple ou NAOS semble se dissimuler derrière le pronaos ptolémaïque plus élevé et plus large, et forme la première division architectonique d'un ensemble, où le scribe d'Edfou[2] distingue la *demeure divine* (le naos), la *Chont* (le pronaos), le *Péristyle* (la cour). Il se subdivisait en deux parties qui sont rappelées dans les édifices les plus modestes.

1. M. Dümichen en a donné une copie et une traduction dans la *Zeitschrift für Ægyptische Sprache*, 1870, p. 1 et sqq.
2. *Zeistchr.*, 1870, *l. l.*

Un tabernacle du musée de Turin donne le modèle en raccourci d'un naos complet et illustre la règle qui vient d'être énoncée. Il se compose : 1° d'un coffre, s'ouvrant par une porte pratiquée dans l'un des côtés, et de même forme que le coffre sur lequel s'accroupit le chien Anubis, le dieu enseve-lisseur et vigilant; 2° d'un auvent, dont le toit en pente, fixé à la corniche du coffre, est relevé au-dessus de la porte par deux colonnes. De même, le temple devait en principe posséder une retraite pour cacher l'emblème divin, *un logis mystérieux et sombre,* et, en avant, *une salle supportée par des colonnes, où pénétrait la lumière*[1].

Partie antérieure du temple. — Cet hypostyle est appelé LA GRANDE SALLE ou encore LA GRANDE SALLE DU LEVER. C'est là, en effet, que le dieu, sortant du sanctuaire dans sa barque portée sur les épaules des prêtres, apparaissait aux yeux de ses serviteurs, comme le soleil, quand il se lève à l'Orient. C'est dans cette salle, plus éclairée que le reste du temple, plus rapprochée de la vie de ce monde, que le collège sacerdotal tenait ses assises, que les notables attendaient l'apparition de la barque sacrée et se joignaient aux processions, que les consultants, en quête de l'avenir, venaient pour entendre la voix du dieu, surprendre le geste de sa statue, ou chercher dans le sommeil les révélations d'un songe divin. On y déposait les offrandes, on y faisait les sacrifices, on garnissait le pourtour et les travées latérales avec des statues des dieux, des Pharaons, des grands personnages et des dévots, les stèles votives, les décrets sacerdotaux.

Dans les édifices de quelque importance, les architectes

1. A Edfou et à Denderah, la CHONT n'existait pas dans le plan primitif; elle a été élevée après coup. C'est une salle d'apparat qui vient s'ajouter aux hypostyles de la partie antérieure, ci-après énumérés. Par sa hauteur et sa largeur, plus considérables que celles de la construction ancienne, elle semble former à elle seule cette partie antérieure, et signale au loin la division de l'ensemble de l'édifice en ses deux éléments essentiels. Les architectes des bas temps renchérissent toujours sur les règles léguées par leurs prédécesseurs.

sacrés, afin d'éviter l'encombrement et d'assurer le bon ordre des cérémonies, ont dû distribuer les services de cette partie antérieure du temple en plusieurs salles, généralement deux, dont la première, toujours hypostyle, garde le nom d'*Usekh-Châ*, « salle du Lever », et dont la seconde prend celui de VESTIBULE CENTRAL[1] (*heréb*). A Denderah, au Ramesseum, à Medinet-Abou[2], Esneh, Edfou, Philæ, Kalabsheh, Absimbel, etc., entre la grande salle et le vestibule, ils ont réservé un emplacement pour l'exposition des offrandes et les holocaustes : la SALLE DES OFFERTOIRES ou *Hotep*. Ces trois salles, flanquées de chambres plus étroites, se suivent en enfilade jusqu'à la partie mystérieuse du temple où sont les sanctuaires.

A droite et à gauche de la salle du Lever, se disposent les ARQS, sortes de sacristies où l'on conservait le matériel sacré, de décharges pour les sacrifices et pour les préparatifs des cérémonies. A l'époque pharaonique, les *arqs* avaient un assez grand développement, et l'ordonnance en était laissée à l'initiative de l'architecte. Sous les Ptolémées, ils semblent avoir eu surtout une destination symbolique ; les objets nécessaires aux actes les plus importants du culte, c'est-à-dire à la nourriture et à la toilette des dieux, furent répartis entre eux d'après un classement plus méthodique. L'*abattoir*, où l'on tuait et dépeçait les victimes dont les quartiers étaient ensuite portés à la salle des offertoires, ne figura plus dans le plan du temple ; il y eut seulement un *arq* des *offrandes solides*, un autre des *offrandes liquides*, un *vestiaire* et un

1. Le *heréb* est un espace compris entre deux portes ou deux salles et servant de lieu de passage. Cf. Mariette, *Denderah*, pl. I, 5, H, I, D, du plan.

2. Je ne parle pas ici du grand temple de Karnak, où les constructions que tous les grands souverains ont ajoutées successivement à l'édifice forment un ensemble très complexe, mais ordonné néanmoins d'après les principes exposés dans ce travail. Il faudrait un long chapitre pour en énumérer et pour en grouper les diverses parties.

atelier de fabrication[1] pour les vêtements, les voiles, les bandelettes, les coiffures dont on revêt les statues des dieux et les prêtres, un *trésor* dépôt des colliers, parures, bracelets, miroirs, sistres, etc., où les pays de mines sont représentés apportant leurs richesses, un *laboratoire* pour la confection des onguents et des parfums. Mais les dimensions restreintes des *arqs*, l'obscurité qui y règne ne permettent pas d'admettre que certains d'entre eux soient des magasins ou des ateliers, qu'on puisse y accumuler la masse de provisions exigées par les dieux, y réunir les artisans qui tisseront les étoffes, prépareront les cosmétiques. En réalité, si on examine attentivement les représentations sculptées sur les parois, les *arqs* apparaissent bien plutôt comme étant chacun *le domaine d'un dieu spécialement chargé de la reproduction des objets qui y sont introduits.* Sans doute, avant d'être portées sur les autels, les offrandes, au moins en partie, passaient par ces chambres; elles y recevaient la consécration nécessaire, on récitait sur elles les formules destinées à leur conférer leur efficacité particulière, on appelait à l'aide le dieu dans son rôle de créateur; on faisait peut-être même le simulacre rituel de diverses opérations telles qu'abatage, dépècement, etc. Dans le *laboratoire*, par exemple, placé sous l'invocation des dieux qui gouvernent la région d'où viennent les parfums et les encens, on feignait, par quelques manipulations, en lisant les recettes, de composer les élixirs et les onguents : on en exposait quelques échantillons pendant des mois et des saisons suivant le temps reconnu, pour des raisons mystiques, nécessaire à la combinaison des drogues qui en formaient les éléments; il suffisait probablement ensuite de toucher les produits préparés au dehors avec ces échantillons pour être en règle avec le Rituel. Mais les *arqs* de temples ptolémaïques étaient autre chose que des lieux de consécration, servant en même temps de dépôt aux ornements

1. Mariette, *Denderah*, pl. IV, 22, 23.

et aux objets précieux, aux vaisseaux et aux ustensiles nécessaires au culte journalier. Le fait que ces chambres sont décorées avec le même luxe et d'après les mêmes principes que les autres chambres du temple, que la lumière n'y pénètre pas, que les dédicaces gravées sur le pourtour ne diffèrent pas de celles des sanctuaires, amène à reconnaître que, tout en étant à un point de vue des dépendances de la salle du Lever, elles sont elles-mêmes des sanctuaires, des chambres-coffres, si je puis traduire par ce mot l'idée du prêtre, des régions idéales de l'univers égyptien, où, par l'intervention divine, s'accomplit le mystère de la création des objets qui y sont conservés dans des caisses ou consacrés, comme s'accomplit dans les chambres secrètes de la deuxième partie du temple, à l'intérieur des châsses, le mystère des régénérations divines.

C'est spécialement dans la SALLE DES OFFERTOIRES, qui fait suite à celle du Lever, qu'on amenait solennellement, avant le sacrifice, les quatre bœufs, les victimes, avec une fleur à la corne ou au cou ; c'est là qu'on dressait sur des tables les offrandes en pyramides artistement diposées. Les viandes d'animaux, les oiseaux entassés, faisaient pendant aux amoncellements de légumes, aux jarres d'huile, de bière, de vin, aux pots de lait et de crème cuite. Autour des vases d'or et d'argent aux panses arrondies, au col allongé, ornés de têtes de gazelles, s'enroulaient les torsades de fleurs, s'épanouissaient les lotus. A l'heure prescrite, les holocaustes s'allumaient, l'encens brûlait, on jetait le kyphi sur la flamme, la libation coulait, et la brise, entrant du dehors par l'enfilade des portes, chassait les fumées et les vapeurs odorantes vers les sanctuaires : les dieux se repaissaient.

La salle des Offertoires pouvait s'isoler par une porte de la salle du Lever et du VESTIBULE CENTRAL, garni d'étendards et de statues. Du vestibule on pénétrait, par le fond, dans la retraite mystérieuse du dieu éponyme et dans les chapelles de ses parèdres, par les côtés, dans les sanctuaires spéciaux des fêtes communes à tous les temples : à la gauche, c'est-à-

dire, à l'est du temple, dans celui de la *Nouvelle Année*, à l'ouest dans celui de *Chmin*, dieu de la moisson.

Chambres mystérieuses. — Le vestibule central est la limite de la partie extérieure du temple. Au delà commence « le lieu du mystère », dont l'accès n'est permis qu'à un petit nombre de pontifes, tout cet ensemble de sombres retraites où se dissimulent les dieux, et qui correspond au *coffre* du tabernacle décrit plus haut. Là est enfermé, dans une niche de pierre scellée du cachet royal, un ancien fétiche, objet ou animal, devenu l'emblème secret, l'apparence préférée d'un dieu supérieur, que le Pharaon seul avait le droit de contempler. L'image habitait aussi le tabernacle figurant la cabine de la barque sacrée, dans laquelle le dieu était censé poursuivre sur le Nil céleste sa course journalière. Elle y était en sûreté : la barque, garnie de tout le matériel pour la navigation, d'armes pour le combat, manœuvrée par un équipage céleste, défendue par une garde de divinités protectrices ou par leurs étendards, défiait les embûches de l'ennemi. Autour de l'arche sainte, les parasols, les chasse-mouches étaient dressés. Sur le couvercle et les côtés, des diadèmes, des voiles, des talismans, des devises, des cartouches royaux, écartaient, par leur action prophylactique, les mauvaises influences. Enfin, dans des vases rangés au pied du socle élevé sur lequel reposait la barque, des fleurs étaient entretenues, comme gage des renaissances perpétuelles assurées au dieu, et purifiaient par leur parfum l'air qu'il respirait. Aux jours fixés par le Rituel, les portes de l'adytum s'ouvraient, des prêtres spéciaux chargaient sur leurs épaules la civière qui portait la barque, et la divinité faisait ses sorties, comme le soleil du matin, comme les âmes des défunts, vers le jour.

Châsses et barques, voilà ce qui garnissait les sanctuaires. Strabon rapporte qu'on n'y voyait point de statues [1]. En effet,

1. Dans les sanctuaires, la décoration des parois comprenait des images divines comme dans les salles antérieures : mais on verra plus loin que la signification symbolique de ces images, leur rôle dans la

chaque dieu revêtait deux formes principales : celle que révélait la statue érigée dans les salles antérieures, sa forme dans le monde lumineux, celle qui demeurait invisible aux regards profanes et se cachait dans un coffre au fond des chambres mystérieuses. Aussi on devait fournir à toutes les divinités honorées dans un temple une statue et un coffre, le plus souvent surmonté de têtes d'animaux, paré, comme une image, de voiles et de diadèmes qu'on variait chaque jour[1].

Dans les temples de dimensions moyennes, le lieu de mystère se réduit souvent à un ADYTUM unique dans lequel, autour de la barque du dieu éponyme, sont rangées les châsses de ses parèdres. Généralement, *il se subdivise en trois sanctuaires*, consacrés à chacune des trois personnes composant la triade égyptienne. Suivant le point de vue sous lequel il envisage la divinité, le prêtre pénètre dans l'un des trois sanctuaires : dans celui du milieu, il adore le dieu conçu comme le créateur dont émanent toutes les formes ; dans celui de l'est, ou du côté gauche[2] du temple, trône le dieu fils, qui, à l'exemple du Soleil, renaît chaque matin, le principe énergique qui lutte contre le mal ; celui de l'ouest appartient à la déesse mère, le récipient où se cache la substance divine qui sera le dieu de demain, la montagne de l'Occident dans les flancs de laquelle le disque disparaît chaque soir. Ainsi, dans un temple thébain, où la triade divine se compose d'Amon, Mout et Chonsou, Amon occupe au centre le sanctuaire principal, Mout celui de droite, Chonsou le dieu fils, celui de gauche.

protection magique du saint lieu, ne permet pas de les assimiler à ces statues de dieux que l'adorateur élève aux maîtres du temple pour leur adresser directement son hommage. Leur présence n'infirme donc pas l'assertion de Strabon. On peut en dire autant des groupes de statuettes qu'on y déposait momentanément pour rappeler un épisode du mythe local ; ce sont des accessoires du culte.

1. Cf. par exemple le décret de Canope.

2. La gauche du temple est la même que celle du dieu assis au fond du sanctuaire, le visage tourné vers la porte.

Mais Amon prend d'autres formes que celles de Mout et de Chonsou. De très bonne heure, ses parèdres, « ses suivants », quelle que soit leur origine, sont identifiés à lui. Ils deviennent les types de ses transformations, ils jouent les principaux personnages de cette épopée solaire qui, dès une époque reculée, sert de cadre à toutes les conceptions religieuses de l'Égypte, et dont le dieu de chaque temple, mâle ou femelle, est le héros. A ces personnages, sous les traits desquels il contemple successivement son dieu, le prêtre, dans les grands édifices, ménage des sanctuaires secondaires. *La paroi du fond du sanctuaire central est souvent percée d'une porte*[1], qui conduit à des chambres de plus en plus étroites, consacrées à des formes du dieu de plus en plus infernales. Toutes celles qui sont à la gauche du monument sont consacrées à la divinité dans le rôle que, suivant les divers mythes, elle joue au ciel oriental, surtout avant le jour; au contraire, à la droite du temple sont les retraites des dieux du ciel occidental.

Sous les Ptolémées, l'idée symbolique attachée à ces salles du mystère se précise. A l'époque pharaonique, chacune d'elles semble être la chapelle spéciale d'un dieu; mais à Edfou, à Denderah, pendant que l'adytum central est appelé L'HABITATION DU DIEU ou de son emblème, les chambres qui se groupent autour sont les *régions du ciel* dans lesquelles s'accomplissent les divers épisodes du drame divin, et la personne des divinités s'efface pour ne laisser apercevoir que l'action à laquelle elles concourent. Alors les chambres de

1. Lorsque cette disposition est adoptée, le sanctuaire central est alors le dépôt de la barque principale et forme seulement une des parties d'un ensemble composant l'habitation propre du dieu éponyme. Rien d'étonnant que la barque portant la châsse de ce dieu soit dans un passage : l'enfer, auquel le sanctuaire est comparable, est, avant tout, un lieu qu'on traverse (Cf. Mariette, *Denderah*, t. IV, pl. 39, col. 132). Voyez sur l'*Ammah* qui donne son nom (Mariette, *Denderah*, t. IV, pl. 37, col. 79), au tombeau d'Osiris à Bousiris, le *Rituel funéraire*, ch. 72, 73, etc.

gauche figurent les cantons du CIEL ORIENTAL, où le dieu triomphe du mal et recommence la vie avec l'aide des puissances actives; ainsi, à Denderah, de ce côté est une «chambre du feu» où se manifeste le pouvoir de l'excitateur de toute vie. En face, au contraire, dans le CIEL OCCIDENTAL, le dieu est mort. Voici l'*Ammah*, la chambre où est dressé son catafalque, voici le caveau mortuaire. A côté est son *Mesen* ou « lieu de conception » ; les divinités tutélaires prennent toutes les mesures pour que le mystère de la régénération n'y soit pas entravé. A Denderah, dans cette série, et symétriquement à la chambre du feu, il y a la «chambre de l'eau», ce principe mystérieux de la vie qui, par son union avec la terre, fera germer la graine, tandis que la chaleur hâtera le développement de la plante. Au courant de l'année, suivant les saisons, les prêtres feront successivement le tour de ces chambres, y célébrant les cérémonies en rapport avec les diverses phases de la révolution solaire, avec les époques de la vie de la nature; ils fêteront « le grand et le petit soleil»[1], les levers et les couchers des astres, le moment où l'inondation recouvre le sol, où la graine est confiée au limon, où l'herbe puis la fleur brisent leur prison pour donner aux campagnes une parure de jeunesse et de joie, l'heure finale où les cruelles chaleurs ont torréfié toute verdure, où les premières humidités de la nouvelle année ramènent l'espérance.

Enfin, dans l'épaisseur même des murs, comme dans les serdabs des tombeaux, on cachait les statuettes consacrées, les groupes destinés à reproduire dans les cérémonies les principaux événements de la vie du dieu. Pour l'initié[2], les CRYPTES recélaient le fin mot des mystères, elles étaient la partie la plus ténébreuse du monde de la nuit.

Le temple, si considérable qu'il fût, ne suffisait pas toujours au déploiement des pompes religieuses par lesquelles

1. Le solstice d'été et le solstice d'hiver.

2. J'appelle initié, faute d'un terme français plus conforme aux idées égyptiennes, celui qui possède la connaissance des textes sacrés et sait en utiliser la vertu.

on honorait le dieu et ses parèdres. Il était alors réservé aux fêtes particulières de la divinité éponyme, et les sanctuaires secondaires aux rites journaliers célébrés en l'honneur des parèdres envisagés comme ses manifestations temporaires ; pour les solennités pendant lesquelles ces parèdres devaient jouer le rôle principal, on érigeait dans l'enclos divin des naos spéciaux ou même des temples complets, qui devinrent comme l'image agrandie des sanctuaires et le théâtre d'un culte nouveau. C'est ainsi qu'à Karnak, le grand temple répond au grand sanctuaire, le temple de Mout au sanctuaire de droite, le temple de Chonsou à celui de gauche ; avec cette nuance cependant que Mout et Chonsou devaient être considérés chacun dans l'enceinte de leurs temples comme le personnage principal des transformations divines, et avaient droit à tous les hommages réservés à Amon dans le grand temple de Karnak. A Denderah il y avait, outre la demeure d'Hathor, celle de Sam-Tawi, et une autre consacrée à Ahi. Il y avait aussi la chapelle où la déesse était née sous le nom d'Isis. Enfin, sur les terrasses du grand temple deux édifices pour monter le catafalque d'Osiris, et, au dehors, un *mesen* monumental, permettaient de donner plus de développement aux cérémonies célébrées sommairement dans la chambre du catafalque et dans celle de la conception dépendant du temple d'Hathor.

Ainsi le temple égyptien peut se subdiviser, se démembrer, comme le dieu qui y est adoré, et les édifices annexes qui en dérivent servent d'asile aux formes émanées du type principal et figurent diverses régions de la carte céleste.

Le temple, en effet, dans son ensemble, représente la demeure des dieux. Les inscriptions dédicatoires, gravées sur le pourtour de la chambre la plus étroite, déclarent qu'elle a été construite semblable au ciel. « Celui, dit le scribe d'Edfou, qui pénètre dans le temple, pénètre dans le ciel[1]. » Les colonnes ou les quatre angles sont les montants de la voûte cé-

1. Inscription d'Edfou citée plus haut, p. 6.

leste, et le plafond est le plafond céleste; en montant aux terrasses, on montait au ciel supérieur. Le sol sur lequel reposait l'édifice avait été constitué, au moment de la fondation, avec les éléments composant la terre des mortels qui soutient les piliers célestes. Comme le ciel, le temple avait ses quatre angles, ses quatre régions correspondant aux quatre points cardinaux. Nous avons vu déjà que les chambres dites *orientales* se disposaient à la gauche de l'édifice, comme à l'est du monde, les chambres *occidentales* à sa droite ; de même, les bas-reliefs nous montrent que l'édifice était partagé en deux grandes régions, le *sud* et le *nord*, comme tout lieu, voire tout élément de l'univers égyptien. Chaque chambre avait également ses quatre points cardinaux. Le midi et le nord y sont nettement distingués par la décoration; en allant de la porte vers le fond de la pièce, on circulait, comme dans l'axe du temple, entre le sud et le nord, mais l'est et l'ouest sont indiqués d'une manière moins directe. On les retrouve aisément en se rappelant la disposition du monde égyptien. Le Soleil en quittant, au matin, le bord oriental de la montagne solaire, s'élevait triomphalement vers la voûte céleste. Au milieu du jour, il redescendait vers l'autre bord de la montagne, ayant à sa droite le nord, à sa gauche le sud ; puis il suivait, dans le monde nocturne, une route inverse, traversant les ondes et les diverses régions infernales, ayant à sa gauche le nord, et à sa droite le sud, puis il escaladait à nouveau l'horizon oriental et réapparaissait au céleste plafond [1]. Dans la chambre, le point d'où

1. L'univers des antiques Égyptiens, comme celui des Fellah modernes, était imaginé sur le modèle de leur pays. L'Égypte occupe le fond d'une vallée enserrée au soleil levant par la chaîne Arabique, au soleil couchant par une chaîne parallèle, la chaîne Libyque ; au milieu, du sud au nord, coule le fleuve sorti du Nou pour aller se réunir à la mer Mystérieuse. Le monde est de même formé d'un plan bordé par la montagne en haut de laquelle le Soleil émerge le matin, et derrière laquelle il disparaît le soir, après avoir traversé la voûte soutenue par quatre piliers qui s'étend par-dessus la terre. Le tout flotte au milieu des eaux. Comparez les premières conceptions cosmogoniques des Grecs.

la divinité s'avance est, d'après la décoration, le milieu de la paroi du fond ; là est l'horizon *oriental*. L'adorateur qui vient accomplir les cérémonies marche donc vers l'est, et a les tableaux consacrés aux cérémonies du ciel méridional à sa droite ; en retournant à la porte, il quitte l'est et marche dans la direction de l'ouest vers la lumière du jour. De même, quand les portes du sanctuaire central s'ouvraient, et que le dieu porté sur sa barque s'acheminait vers l'extérieur de l'édifice, franchissant les différentes portes, il traversait la salle des offertoires, comme dans l'autre monde la région divine de même nom où se nourrissent les dieux, il apparaissait à l'hypostyle, au large, dans le clair de la première lumière, il passait dans les cours semblables à «Nout, la voûte céleste qui engendre la divine lumière », il arrivait aux pylones «dont les tours figurent Isis et Nephthys lorsqu'elles élèvent le disque solaire[1] ». La route inverse le ramenait dans la région sombre.

Vous comprendrez mieux, après ce qui vient d'être dit, la conception architectonique du temple ; vous vous expliquerez cette loi qui n'a d'exception nulle part, je veux dire celle que MM. Perrot et Chipiez ont appelée loi de décroissance des hauteurs[2], et que je définirai *loi de croissance des hauteurs et des largeurs*, pour rester dans les habitudes d'esprit des architectes égyptiens, qui prennent pour point de départ le sanctuaire d'où le dieu monte dans le ciel. Cette loi consiste : 1° à élever toutes les salles de l'axe à mesure qu'on s'éloigne du fond de l'édifice, à donner une hauteur croissante aux divers pylones, en sorte que le dernier pylone formant la façade extérieure du monument domine tout le reste ; 2° à élargir lesdites salles de l'axe, les cours, les pylones du temple, en allant du sanctuaire vers l'extérieur. Le sanctuaire est en effet comparé aussi par les scribes à *la montagne de*

1. Comme la montagne même de l'Horizon.
2. *Hist. de l'Art dans l'antiquité*, t. I, p. 366.

l'Horizon avec ses mystères. L'autre partie du temple, c'est-à-dire l'hypostyle, s'agence donc en avant du sanctuaire, comme la *voûte du ciel* soutenue par ses quatre piliers, qui forme une façade grandiose à la montagne et va en montant et en s'élargissant jusqu'au zénith.

En résumé, les deux divisions essentielles d'un temple correspondent : 1° à la MONTAGNE SOLAIRE avec ses dépendances, 2° à la partie de la VOUTE CÉLESTE comprise entre l'horizon et le zénith.

On fera une dernière remarque, c'est que le *sol de l'édifice va toujours en montant de l'extérieur vers le sanctuaire ;* alors même que le dieu rentre dans sa retraite pour se coucher comme le Soleil, il est censé remonter déjà vers l'horizon oriental. Cette disposition fait penser en même temps à la pente que suivaient les cortèges funèbres, lorsqu'ils conduisaient le défunt au tombeau creusé dans les flancs de la montagne qui borde la vallée.

Si l'étranger, après avoir contemplé sur les façades le disque rayonnant de l'astre du jour, tous les symboles du dieu de lumière, avait pénétré dans la demeure élevée à un tel dieu par les Égyptiens, l'idée qu'il aurait pu s'en faire *a priori* eût été étrangement contrariée dès les premiers pas. Aujourd'hui que les battants des portes ont été arrachés, que des pierres sont tombées des voûtes livrant passage à la clarté, le regard, qui des cours plonge dans les salles intérieures et cherche le fond du temple, va se perdre dans une obscurité qui s'épaissit de plus en plus. Certes, s'il avait été permis à cet étranger de poursuivre son chemin à travers la série des portes qu'il fallait ouvrir, jusqu'aux sanctuaires couverts d'emblèmes prophylactiques et de talismans, jusqu'aux cryptes dans l'épaisseur des murs, il aurait cru qu'il avançait, non vers les sources de toute lumière, de tout bien, mais au séjour des ténèbres et de la crainte. Près de ces divinités qui y étaient cachées, immobiles dans un repos qu'on ne trouble pas, au fond de leur coffre, comme au fond de leur cercueil,

il aurait pensé qu'il allait assister aux horreurs d'une religion de la mort. De fait, les cérémonies du culte des dieux semblent pour la plupart se confondre avec celles du culte des défunts. C'est au même ordre d'idées qu'est empruntée la règle que les architectes sacerdotaux se sont imposée *d'incliner les parois extérieures* des pylones du temple, tout au moins des façades, de manière à donner à l'édifice l'apparence d'un coffre de proportions gigantesques. Le coffre a précisément la forme des pyramides tronquées[1] de l'Ancien-Empire, avec l'addition d'une corniche de palmes ; ces palmes rappellent celles qu'on plantait autour de la plate-forme de la butte funéraire remplacée plus tard par la *mastaba*, pour promettre au défunt ses renaissances[2].

Le temple égyptien ne s'est donc pas formé seulement sous l'empire des idées mythologiques nées de la contemplation des mouvements de l'astre glorieux ; le culte des mânes a d'autre part fourni aux prêtres égyptiens les principaux rites par lesquels ils rendent hommage à leurs dieux. La montagne dans le sein de laquelle le soleil d'Égypte vient se cacher le soir et d'où il ressort, du côté de l'est, au matin, pouvait être facilement comparable soit à cette même montagne où les défunts étaient ensevelis, soit à la butte artificielle qu'on avait élevée par-dessus leurs corps, et à l'intérieur de laquelle ils se préparaient à une seconde vie. D'ailleurs, ce sol qui donne la subsistance à tous les êtres, mais qui ravit les corps[3], qui recèle la graine et rend après une saison la plante nour-

1. Les coffres divins ont parfois un pyramidion pour couvercle. Comparez la niche en pierre du sanctuaire d'Edfou.

2. La corniche figure également une rangée de plumes d'épervier, inclinées en avant comme des palmes, et symbolisant des rayons de lumière. Ces plumes étaient un des principaux talismans mis au front des statues divines (voir ci-après le § III), et disposées sur les châsses ; elles composaient le diadème d'Amon-Râ. Enfin, il y a des corniches formées d'uræus ou d'autres emblèmes.

3. « Ton âme au ciel, ta dépouille à la terre. »

ricière au cultivateur, avait été un des premiers dieux adorés; bon nombre de fêtes et de rites, les mythes les plus importants du personnage d'Osiris, sont des conceptions de cultivateur et de cultivateur égyptien courbé vers la terre limoneuse, périodiquement inondée, dont il attend tout pendant la vie, dans les profondeurs de laquelle il disparaîtra, comme le Soleil lui-même, comme l'astre nocturne, après sa mort.

II

La décoration des murailles de la demeure des dieux avait en Égypte une importance de premier ordre. Tout ce qui était construit en pierre était couvert d'inscriptions, de tableaux, d'emblèmes rehaussés d'or et de couleurs vives avec une profusion qui déroute l'imagination; parois, corniches, colonnes, tout était ciselé, sculpté, enluminé. Sur les grands pylones, on apercevait de loin la figure gigantesque des dieux, le massacre des victimes humaines rappelant les victoires des Pharaons et symbolisant le triomphe divin dans cette lutte pour la vie, dont le temple est, comme l'univers, le mystique théâtre. Dans les cours, sur les murs extérieurs, les inscriptions et les tableaux composaient une magnifique dédicace du monument. De même que nous écrivons au fronton de nos édifices la formule indiquant le but et l'auteur de la fondation, de même les Égyptiens avec ces tableaux et ces inscriptions avaient pour objet de glorifier le nom du Pharaon qui faisait au dieu l'hommage du temple, de célébrer les circonstances dans lesquelles la fondation avait été faite, les victoires dont le butin avait doté le dieu et permis la construction, les cérémonies qui avaient été instituées, les constitutions de propriétés dont les redevances devaient fournir aux besoins d'un culte somptueux, enfin les fêtes obligatoires. C'est ainsi que dans les premiers temps de la vie

historique de l'Égypte, nous voyons le défunt faire graver sur les murs de la chapelle extérieure, où se réuniront ses parents et ses amis, le détail des biens qu'il avait constitués pour les cérémonies funéraires, le calendrier des jours où il entendait que les vœux et les prières des survivants viendraient soulager son âme des angoisses de l'autre monde. Aux époques de conquêtes, les tableaux étalaient aux yeux la pompe triomphale du roi inaugurant son temple, les épisodes de victoires gigantesques, homériques, les déroutes des ennemis, les massacres, les amoncellements de mains et de membres coupés aux morts, les sacrifices de prisonniers offerts comme premières victimes par le roi lui-même, les trésors présentés en hommage au dieu. Plus tard, sous les Ptolémées, il y eut bien quelques guerres, mais elles n'intéressaient plus les prêtres, et les rois considéraient les temples, comme les dominateurs actuels de l'Égypte, des Indes et des pays chinois considèrent les mosquées et les pagodes, en admirateurs et non en dévots. Aussi, les pontifes des derniers temps ont-ils remplacé toutes ces glorieuses représentations par des extraits du Rituel de la fondation, par des hymnes, par des récits de combats mythiques, par les tableaux sans nombre dans lesquels les diverses offrandes, le matériel du culte, sont présentés devant les types divers de la personne divine. Au lieu des peuples vaincus, ils font défiler les propriétés sacrées de chaque nôme, comme les domaines de mainmorte dans les tombeaux du vieil Empire, enfin ils prodiguaient les listes des noms des formes divines adorées dans le temple, des prêtres, des salles de l'intérieur, des barques, des bassins, des jardins, des arbres sacrés, du champ funéraire; tous renseignements d'ailleurs bien précieux et qui animent pour nous les sanctuaires aujourd'hui abandonnés.

Dans la salle hypostyle, à toute époque, la décoration des parois devient exclusivement religieuse. Elle n'en est ni moins riche, ni moins variée, le sculpteur ptolémaïque surtout mul-

tiplie les sujets, développe les textes avec une fécondité qui ne s'épuise pas. La disposition des éléments de la décoration s'explique par l'idée que le prêtre se faisait du temple. Le *soubassement* tout comme notre terre porte des fleurs, des plantes, des bestiaux circulant au milieu des papyrus, ou encore les Nils, canaux, lacs, pays étrangers, nômes, villes, cantons, domaines apportant les prémices du sol, et aussi ces personnages symboliques, les *ka*, chargés d'autres dons non moins recherchés dans notre monde, et nécessaires, paraît-il, dans le monde divin : la faculté de voir, d'entendre, de déguster, d'être sensible, la santé, la force, la richesse, la prospérité, le savoir. Le *champ des parois* figure les espaces célestes : dans le registre des tableaux, voisin du soubassement, le dieu est représenté en marche faisant une partie du chemin au-devant de son adorateur ; dans les registres plus élevés, il est assis au milieu de son auguste demeure. La *frise* est décorée d'emblèmes analogues à ceux des chapelles mortuaires ; de même que ceux de la corniche extérieure, ils sont destinés à protéger la personne du dieu et à assurer ses transformations. Le *plafond* rappelant la voûte où brillent les astres est constellé d'étoiles ou orné de personnages astronomiques ; dans l'allée centrale, passage du dieu ou du personnage royal, planent comme un zénith les grands vautours obombrant le saint cortège de leurs ailes protectrices.

La décoration était en outre, d'une manière plus ou moins saisissable au premier abord, en rapport avec la destination de chaque partie du temple, tantôt les tableaux étaient *épisodiques* et représentaient les dispositions de quelque fête, reproduisaient les statues, les groupes symboliques, les emblèmes, les ustensiles du culte conservés dans la salle, tantôt *dogmatiques* et passaient en revue les formes divines correspondant aux divers aspects sous lesquels le prêtre envisageait momentanément son dieu.

On ne sera pas étonné que l'hiératisme, auquel bien des personnes croient encore devoir attribuer une influence si

décisive sur le développement de l'art égyptien, ait tout comprimé, raidi, glacé, dans son propre domaine, et cependant, sur les murs extérieurs des temples, dans les péristyles, le sculpteur a traité les grandes compositions de batailles, les épisodes des campagnes glorieuses, avec une liberté, une verve, un réalisme qui répudient toutes tradition d'école. Parfois naïf, il donne toujours des gages d'un talent qui s'est aiguisé par l'observation de la nature et l'instinct des formes, lorsqu'il s'agit de peindre les caractères ethniques des prisonniers, les animaux, les plantes exotiques. Mais dès qu'il se trouve à l'intérieur du temple, alors il fait abstraction de sa personnalité, il n'est plus qu'un praticien. L'impression que laissent les innombrables bas-reliefs dont il va couvrir sans vide les parois, d'après les cartons fournis par l'hiérogrammate, n'a rien d'artistique. Toutes les figures sont reproduites au moyen de poncifs absolument invariables, de même hauteur et rangés méthodiquement en ligne comme les caractères d'une écriture colossale. Les emblèmes, les ornements dont ces figures sont parées, les accessoires des cérémonies, sont eux-mêmes de véritables clichés. Aucune composition, aucune autre liberté que le choix des images ou des objets qui seront insérés dans chaque tableau : on dirait que les indications fournies par l'hiérogrammate sont de celles que donne un prote à l'ouvrier imprimeur.

C'est qu'en effet, il ne s'agit pas ici de flatter l'œil par des représentations artistiques. Le but de la décoration est d'autre importance : avant tout, il faut donner asile aux âmes des dieux dans leurs formes matérielles, les parer d'emblèmes qui ont une signification déterminée. A peine les sculptures sont-elles achevées, que les dieux s'empressent de prendre possession de leurs images, des enveloppes qui ont été créées pour eux : « Les grandes formes (de la divinité éponyme), dit une inscription de Denderah, ont été figurées sur les murs aux places qu'elles doivent occuper ; son âme descend vers son portique, elle contemple ce qu'on a fait pour elle,

elle vole comme un épervier à tête humaine, au corps de turquoise, suivie de ses compagnes, vers les retraites où est sa divine image, elle pénètre dans sa statue au fond du sanctuaire [1]. » Et ailleurs [2] le cortège des compagnons d'Hathor, ses propres transformations, ses grandes formes, toutes les sociétés divines qui sont représentées dans son temple, s'écrient de leur côté: « Allons, approchons de Denderah, le séjour bien-aimé d'Hathor, car voici qu'elle s'envole, épervier à tête humaine, en avant de ses parèdres, pour se poser dans sa barque sacrée, pour éclairer son temple au premier jour de l'année, pour se réunir au rayon de son père (le soleil) dans l'horizon. » Ainsi cette foule innombrable d'images qui défilaient en creux ou en relief sur les murailles, ces statues qui remplissaient le temple, correspondaient à autant de personnes divines que le prêtre pouvait en déterminer. Elles n'étaient pas vides, elles servaient d'asile à l'âme de ces personnes divines; quelques statues même étaient articulées pour permettre au dieu intérieur d'indiquer par des mouvements sa volonté aux humains. Si le sculpteur, se laissant aller au caprice de son imagination, avait fait à Amon, par exemple, une image plus réelle, s'il lui avait donné une attitude gracieuse ou terrible, s'il l'avait animée de son propre sentiment de la vie, alors cette image artistique n'aurait plus été un Amon. Ainsi des autres dieux; leurs âmes n'auraient plus reconnu leur enveloppe dans des statues fantaisistes; quel désordre lors de l'arrivée de la divine société dans ses sanctuaires! Qui peut dire même si les figures créées de la sorte n'appartenaient pas à des âmes perverses qui auraient envahi le temple? Il n'en est pas autrement des emblèmes disposés autour des dieux, des objets consacrés qui leur sont présentés : chacun a sa signification; comme toute chose, dans l'univers, ils ont aussi leur âme de chose; au contraire, sous la forme hiératique, ils avaient

1. Mariette, *Denderah*, t. II, pl. 54. — 2. *Id.*, t. I, pl. 39.

toute leur efficacité, toute leur vertu prophylactique qui était leur principale raison d'être aux yeux du prêtre. Puisque les personnages, les objets représentés étaient plus que de simples images, les cérémonies et les offrandes dans lesquelles ils figuraient avec la mimique prescrite, et dont les tableaux fixaient la scène, *se reproduisaient en réalité* sur la muraille d'une manière permanente, telles qu'elles avaient eu lieu la première fois dans le temple, en face des dieux, telles qu'elles s'y renouvelaient chaque jour. Le but que le fidèle se proposait en faisant ces cérémonies et ces offrandes, c'est-à-dire l'obtention des faveurs demandées, la satisfaction des dieux, leur préservation et la préservation de leurs œuvres, l'accomplissement de leurs transformations, ce but était également atteint *sans discontinuité* au moyen des tableaux. Par suite, rien n'y pouvait être changé, pas plus qu'aux prières, aux textes gravés à côté. En fait, le résultat pratique, recherché avant tout dans la décoration, c'est la protection du dieu et de son temple. On n'attendait pas moins d'ailleurs des emblèmes et ustensiles existant en nature dans l'édifice, et qui, tout en ayant les usages dans les rites, possédaient aussi une efficacité magique destinée à calmer les inquiétudes perpétuelles de l'Égyptien. En sorte que ces images rigides plaquées sur les murailles, véritables signes idéographiques, qui malgré leurs couleurs brillantes, malgré la richesse de leurs diadèmes et de leurs cuirasses dorées, nous causent à nous un sentiment de vide et de mort, s'animaient pour le prêtre méditant dans l'ombre des sanctuaires, se dressaient comme une armée de divinités éclatantes qui, avec leurs amulettes et leurs talismans, formaient une garde terrible contre les agressions du dehors et les embûches des puissances mauvaises.

C'est au milieu des espaces célestes que les cérémonies et les offrandes représentées sur le champ des parois étaient censées avoir lieu. Aussi, on n'y voit figurer les prêtres qu'à titre de comparses et dans des scènes d'un caractère abso-

lument épisodique. En principe, *chaque tableau est conçu comme un acte d'offrande à une ou plusieurs formes de la divinité adorée, et cet acte est accompli par le Pharaon régnant.* Tous les tableaux forment donc comme un développement détaillé de l'hommage que le Pharaon a fait au dieu, en lui dédiant le temple, avec son mobilier sacré, ses redevances, ses rites et ses cérémonies. Ce qui frappe au premier abord, c'est la multitude des personnages divins devant lesquels le Pharaon se présente successivement. Sous les Ptolémées, le scribe semble mettre son point d'honneur à passer dans chaque salle une sorte de revue des divinités égyptiennes. Le temple devient un Olympe banal où tous les dieux inventés par les diverses tribus de l'Égypte, à quelque classe de mythes qu'ils appartiennent, ont droit à une place : tous les types combinés par les adorateurs du soleil contemplé dans ses diverses phases et sous ses divers aspects, la lune, les astres, la terre, l'eau, le ciel, l'air, le feu, la plante, la pierre, la bête divinisée, les génies descendus de la voûte céleste, sortis de l'enfer, mâles, femelles, enfants, vieillards, tous ces êtres qui travaillent dans l'autre monde aux œuvres que les croyants ont imaginées dans celui-ci, se pressent à l'envi, s'installent suivant la dignité de leur fonction, suivant l'importance politique du centre religieux où ils prirent naissance, chacun sous la forme, avec les attributs matériels, surtout avec les facultés et les rôles qui lui furent imposés définitivement, lorsque la prédominance de la religion héliopolitaine les fit incorporer à peu près tous de force dans le cycle solaire. Au temps des Pharaons, l'unité de la monarchie, la conscience de la communauté d'origine avaient de bonne heure inspiré le sentiment de l'identité des dieux. Dans chaque temple le dieu éponyme, quel qu'il fût, était celui dont émanent tous les autres, qui sont « ses membres », ses transformations. Si en passant en revue l'histoire mythique d'Amon, l'adorateur se souvient que son dieu se comporte comme Chonsou, comme Shou, le matin, comme

Osiris, le soir, comme Mout en tant que récipient de la création; s'il a en outre la conscience, même confuse, que tous les dieux diversement nommés ne sont que des formes de ce dieu égyptien qui brille des mêmes feux par toute la vallée, il en arrivera peu à peu à adorer sans résistance Amon sous les différents noms divins, et le seul fait de prononcer celui de Mout lui fera envisager immédiatement la divinité sous les aspects propres au personnage de Mout; les noms sans se séparer complètement des dieux deviendront ainsi surtout des épithètes. Tout d'abord, les parèdres ne sont introduits dans la société de la divinité éponyme d'un temple que pour des considérations géographiques, politiques, étrangères au dogme. Mais plus tard, ces considérations sont reléguées à l'arrière-plan, la conception abstraite des personnes divines est passée dans les habitudes théologiques. La figure d'un dieu, un emblème ne sont plus véritablement que les idéogrammes de personnes, d'idées, de facultés. L'adoration même ne s'adresse plus directement à ces grands dieux du panthéon égyptien dont les protocoles se développent à côté des images, elle va au delà, jusqu'au dieu du temple qui veille au fond du sanctuaire, qui résume toutes leurs facultés, tous leurs rôles, et le prêtre précise dans chaque tableau sa conception momentanée en alignant les figures et emblèmes pour former le catalogue des facultés et des rôles qu'il veut exprimer; il pose les termes de ce que j'ai appelé le *polynôme divin*[1]. L'esprit qui inspire ces combinaisons, aussi utiles pour la connaissance du dogme qu'un texte sacré, est celui qui inspire les œuvres des théologiens de l'Égypte; le décorateur, comme les disciples de Thoth, procède par allusions à tous les mythes connus, recherche les rapprochements subtils, et tourne constamment dans un ordre d'idées en somme assez restreint.

Le Pharaon que les bas-reliefs mettent en rapport avec les

1. *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie égypt.*, t. VI, p. 28.

dieux n'est point devant eux un petit personnage, un nain devant des géants, comme on figurait dans les tombeaux les fils de famille, accomplissant les cérémonies funéraires devant l'image paternelle: il est représenté comme leur égal, avec les mêmes proportions, et c'est sur sa ressemblance qu'est modelé leur visage; il revêt leurs diadèmes, se pare des mêmes ornements emblématiques, et par là le décorateur lui confère leurs attributs, leurs facultés. Sa propre personne se décompose même en plusieurs personnes figurées par des images de dieux, il devient ainsi l'un des types d'un *groupe divin faisant l'adoration,* et composé comme le *groupe divin qui reçoit l'hommage.* Les deux groupes s'avancent à la rencontre l'un de l'autre; la route que suit le Pharaon est celle qui conduit au sanctuaire où trône le dieu. On le voit en effet, dans le pronaos, sortant comme le soleil du *Padaout,* l'autre monde où les dieux qui président aux renaissances par leur énergie triomphante et la science divine. Horus et Thoth, l'aspergent d'eau de pureté et de vie; les deux déesses dont la mission est de protéger le disque solaire au moment de son apparition, de l'élever vers la voûte céleste pour le montrer au monde, et qui le pleurent le soir, lui mettent sur la tête le pschent, ce diadème qui donne les puissances nécessaires au Midi et au Nord; le soleil terrible du jour, Montou, le soleil de nuit dont les forces sont cachées, Toumou, le prennent par la main, et au milieu d'eux, comme le disque à l'aurore, il pénètre dans la salle du Lever, il continue sa route, il fait toutes les cérémonies qui lui permettront l'accès du sanctuaire; il y entre, il monte les marches de la châsse, il brise le cachet royal, il pousse le verrou, la porte s'ouvre, « il voit le dieu, il contemple *son père* », il est en communication avec lui; les soins qu'il lui doit étant accomplis, il imprime à nouveau son cachet sur le verrou, et après cette éclipse momentanée, il sort du sanctuaire : comme le dieu à un nouveau matin, il réapparaît dans la grande salle, comme au ciel. Il est bien réellement

un dieu, il est « Horus », comme l'appellent les protocoles royaux, il est le dieu jeune, agissant, qui se manifeste par des actes, « fils de Râ »; il est par excellence le dieu fils, émanation en ce monde du dieu souverain, et le groupe de l'adoration représente la *seconde génération divine*. Chaque tableau est ainsi un épisode des rapports du dieu fils avec le dieu père. Le fils reçoit du père toute vertu, à charge d'assurer les voies de la vie, de maintenir la création, de permettre les renaissances comme Horus fit pour Osiris, et cela par l'effet des rites et les cérémonies qu'il accomplit dans le temple. De même que le fils égyptien dans la chapelle funéraire de son père lui fait revivre une nouvelle vie en apportant devant lui, en lui procurant tout ce qui lui était nécessaire en ce monde, en lui rendant l'usage de ses mouvements et de ses sens, en lui faisant le simulacre de tous les actes auxquels il se livrait sur terre; de même toute cérémonie, tout rite est un « acte de vivification » accompli par le Pharaon et destiné à faire subsister le dieu son père; dans un sens plus général, et ici, je vous préviens que les formules par lesquelles nos langues expriment ces antiques conceptions leur donnent toujours une précision et une portée philosophique qu'il faut atténuer, cet acte doit être, en principe, le simulacre d'une manifestation de la vie universelle, d'un phénomène naturel, et a pour but d'en assurer la reproduction réelle. Par ces actes, par la simple lecture des paroles sacrées qui les accompagnaient, le dieu fils empêchait l'anéantissement, il donnait un cours régulier à la loi des transformations, des alternatives de glorification et de déchéance, de mort et de vie, à laquelle les dieux sont soumis comme leurs créatures.

III

Mais il est temps de quitter cette atmosphère sacerdotale où je vous ai plongés à propos de la décoration, et de terminer par quelques mots sur ces rites et ces cérémonies, et sur les acteurs qui y prenaient part.

Les offices chômaient peu dans un temple égyptien, et le Pharaon aurait eu fort à faire de reproduire dans toutes les demeures du dieu les manifestations de la vie de l'Univers. En effet, cette conception théologique du rôle du Pharaon tirait son origine de la vieille organisation sociale et religieuse des tribus. Les grands temples occupaient en général l'emplacement d'un antique sanctuaire élevé par une tribu, où trônait le dieu d'un chef qui avait le privilège de le servir, comme un fils son père passé dans l'autre monde[1]. Le Pharaon en réunissant sous son sceptre toutes les tribus égyptiennes, se substituait au chef de chacune d'elles et servait sa divinité qui devenait alors un dieu *pharaonique,* classé dans la hiérarchie divine, parmi les formes du dieu spécial de la famille royale. Le Pharaon devait en conséquence être représenté officiant à l'exclusion de tout autre; mais, à l'exemple du chef de tribu, il pouvait se faire aider par des assistants, des serviteurs, déléguer ses pouvoirs à l'un d'eux. Tout comme dans le monde des dieux, ces suivants sont avec lui dans le même rapport que les parèdres vis-à-vis du grand dieu dont ils émanent, ils sont « ses

1. On peut dire que le chef de la tribu égyptienne avait au point de vue social et religieux les attributions du père dans les familles qui la composaient. Comme le père de famille officiant au nom des siens, il se chargeait des hommages de tous les membres de la tribu pour son auteur mort, et lorsque le culte des défunts se fondit avec celui des dieux de la nature, il resta le descendant et le prêtre d'un dieu ayant les mêmes clients que lui.

membres »; et puisque dans l'ordre d'idées que je vous exposais tout à l'heure le Pharaon est dieu, il n'est pas étonnant qu'ils soient eux-mêmes des images des dieux : « Les serviteurs divins (les prophètes), les pères divins de Denderah, ce sont les types divins du divin lieu[1]. » Les serviteurs divins ont, en cette qualité, droit au nom de prophètes que leur donnaient les Grecs; ils sont les porte-paroles du dieu se manifestant aux humains; c'est par la bouche de son grand prêtre qu'Amon l'Oasien adoptait Alexandre le Grand pour fils[2]. L'âme divine ne pouvait-elle être à l'aise dans la chair des «purs» mieux encore que dans la matière de la statue articulée par les mains les plus habiles ? Aussi, dans toutes les cérémonies, c'est-à-dire dans ces drames mystiques de la vie universelle, les prêtres revêtaient, chacun suivant son grade, les personnages que leur mythologie mettait en scène; quelques-uns pour compléter l'illusion de la ressemblance avec les dieux s'affublaient de masques d'animaux. En réalité, par les incantations, par les pratiques qu'ils répétaient incessamment, ils croyaient bien s'approprier les vertus divines : leur état de pureté matérielle, leur souci de s'abstenir, à certaines dates, de toute nourriture, de toute action qui rappelait, dans la légende locale, un événement fâcheux pour le dieu, affermissaient en eux le sentiment qu'ils étaient quelque peu de sa famille.

Le clergé se divisait en deux grandes classes : 1° les prêtres proprement dits, rasés, revêtus de longues robes, qui se répartissent le soin des offrandes et des rites censés accomplis par le roi, *prophètes, horoscopes* ou *astrologues, hiérogrammates, lecteurs,* auxquels il faut joindre les *stolistes* qui parent les coffres dans les sanctuaires, les porteurs des barques, des enseignes des dieux et des châsses, les *libanophores* qui font brûler l'encens, les *spondistes* qui purifient par l'eau,

1. Mariette, *Denderah*, t. II, pl. 27.
2. Diodore, t. XI, p. 51.

les *sphragistes* qui consacrent les prémices, savent reconnaître les victimes et les marquent du sceau sacré, ceux qui présentent les lingots et les pierres précieuses, etc. ; puis les prophétesses, les jumelles, les épouses du dieu, agitant le sistre, battant le tambourin d'Hathor; 2° les servants, hommes et femmes, les hommes portant le caleçon court, coiffés du bonnet de fellah, ou tête nue, les cheveux en boule, les femmes couvertes d'une robe étroite : habilleurs et habilleuses chargés d'oindre et de vêtir les statues, bouchers sacrés, porteurs des oiseaux, porteurs des fruits de la terre, des pains de proposition, des vases contenant les divers liquides et des étoffes, les fleuristes, les arroseurs des chemins de la procession, sans compter ceux qui préparent toutes ces offrandes et ne figurent pas dans les cortèges, sans parler des préposés à l'entretien de l'édifice, tous gens qui s'agitent comme les génies dont les textes sacrés nous énumèrent les noms tirés de leurs fonctions dans l'autre monde, qui travaillent comme la foule des domestiques dans les tombes des morts de l'Ancien Empire, derrière les fils. Malgré le rôle surnaturel dont je vous dénonçais la mystique vanité, les prêtres, quel que soit leur rang, n'ont été à l'origine que de simples auxiliaires du chef, intendants et valets responsables des soins envers les statues, de la tenue de maison qu'exigent les dieux. Les plus élevés en dignité, ceux qui récitent les formules sacrées, rappellent singulièrement les principaux figurants d'une cérémonie funèbre. Aussi à côté des noms de dieux que s'arrogent les pontifes des divers centres religieux, nous trouvons des dénominations antiques empruntées à cet ordre d'idées ; il y a « le servant » *sotem*, « le chef de l'œuvre », « celui qui porte la peau de bête, etc. ». Ces titres sont postérieurement entrés dans le catalogue des divinités secondaires, et on voit, dans certains tableaux, les titulaires reconnaissables à leur taille réduite, accompagnant le roi et lui rendant hommage.

L'occupation journalière des prêtres consistait à faire vivre

le dieu suivant l'idéal de la vie humaine. Ses statues sont parées de riches vêtements, ses coffres enveloppés de voiles précieux, on les couronne de diadèmes, on les couvre de colliers, de bracelets, de joyaux, on leur présente le miroir, et cette toilette du dieu doit être faite avec de nouveaux ornements à chaque cérémonie. On le purifie, on le lustre, on l'oint de cosmétiques, on le parfume, on lui offre des fleurs odorantes, on lui sert les produits les plus délicats du sol, les viandes d'animaux choisis, les boissons de toute nature, celles qui donnent la vigueur, la gaieté, l'ivresse. Le sistre, le tambourin égayent son âme et chassent les mauvaises influences ; on lui fournit les talismans efficaces, on lui lit les prières qui assureront ses résurrections, le mettront à l'abri du mal. Enfin, il reçoit l'hommage des matières mêmes dont seront faites ses propres statues, celles de ses parèdres, toutes ces formes qu'il aime à revêtir, cette société où il se complaît ; « et il est perpétuellement en joie de ce qu'a fait le roi pour lui, et de l'exactitude des prêtres ».

Ces devoirs rendus à la divinité n'ont pas pour fin un vain simulacre, mais le dieu jouit réellement. De plus, en les accomplissant, le prêtre a en vue un fait mythologique qu'il entend reproduire : les vêtements, bijoux, ingrédients employés par lui ont à cet égard une vertu magique et une signification que nous leur avons reconnues dans la décoration. Suivant les époques, suivant le phénomène auquel il faisait allusion, le prêtre variait la composition des diadèmes, la couleur des étoffes, le choix des parures et des offrandes. Ainsi, au printemps, au matin, aux jours qui rappellent un combat, un rajeunissement, un renouveau du dieu, il lui mettait les emblèmes et les attributs d'un dieu jeune, comme Horus, Ahi, Sam-Tawi. Ainsi, au milieu du mois lunaire, lorsqu'au soir le soleil et la lune apparaissaient en même temps aux bords de l'horizon, il plaçait les deux plumes d'épervier, « les deux rayons lumineux », sur sa tête, en disant : « J'établis sur ton front les deux plumes, conformément aux pres-

criptions du 15 de chaque mois, alors que l'œil droit se ferme et que l'œil gauche s'ouvre, au moment où les deux lumières se réunissent », et une voix, LA VOIX DU DIEU, répondait: « Je t'accorde d'apparaître comme Harmachi, de montrer ton visage comme *Ko-mut-ef.* » De même pour tout rite. Ainsi qu'au mort, il lui faisait la libation, il l'abreuvait de ce principe mystérieux de vie, l'eau, sans lequel le corps devient momie, la terre reste infertile; il lui présentait le feu dont la chaleur intervient énergiquement pour le développement des êtres, et par là lui offrait la lumière dont la contemplation est la jouissance première des vivants.

La lecture des formules sacrées jouait un grand rôle dans le culte ; elle était un complément et au besoin un supplément des grandes offrandes, des pratiques qui demandent du temps et du luxe, et ne peuvent avoir lieu qu'à certaines occasions. Les prêtres devaient, trois fois par jour en principe, faire quelque lecture, quelque acte cérémonial, et la nuit, les prières devenaient encore plus utiles. Il s'agissait en effet d'aider à la renaissance du soleil, de mettre en fuite les ombres, les puissances de la mort. Ils multipliaient alors les ablutions rituelles en souvenir de ces rosées nées dans la nuit, qui tombent sur le sol altéré et les plantes flétries, et rendent au matin la nature reverdie.

Ce n'était pas seulement dans l'intérieur du temple que les prêtres avaient de l'occupation, il fallait aussi promener les dieux; la nature est en mouvement perpétuel et le soleil ne s'arrête pas dans sa course. La grande barque sacrée, portant la châsse divine, s'avançait sur les épaules des esclaves sacrés, entourée de ses parèdres. Leurs emblèmes terrestres, les vieux fétiches, animaux, objets formant enseigne, apparaissaient les premiers en tête du cortège; les coffres où ils se cachent sous leurs formes mystérieuses fermaient la marche. Tantôt la procession faisait le tour de la salle du Lever, en commençant par la gauche et en revenant par la droite, tantôt elle s'avançait jusqu'à la façade, au milieu des

acclamations du peuple, comme au zénith. Elle circulait en dehors de l'enceinte, elle en visitait les quatre murailles comme les quatre côtés du ciel. Aux diverses saisons, suivant les idées prédominantes de la fête, le dieu s'en allait chez les autres membres de sa triade, il séjournait dans leur temple annexe. Amon de Karnac traversait le Nil avec Mut, et les deux époux restaient un mois à la montagne de l'Ouest, étendus côte à côte sur un lit de fleurs. Hor d'Edfou et Hathor de Denderah montaient dans leur grande barque et naviguaient sur le Nil, échangeaient des visites, Isis de Phileh allait faire une saison chez ses sujets les Éthiopiens. Toutes ces pérégrinations tenaient à des préoccupations politiques ou exclusivement mythiques. Dans le temple, aux premières clartés de l'aurore, le jour où Sothis se levait au ciel, et où les rayons de l'astre qui réglait l'année égyptienne se réunissaient à ceux du soleil « son père », on montait le dieu vers les terrasses, et le premier rayon parti de l'horizon oriental, pénétrait dans son sein au moment de son lever au ciel supérieur, la terrasse: on présentait ainsi à différentes heures les images divines à la lumière, en mémoire des phénomènes astronomiques intéressant le mythe.

La première cérémonie à mentionner est celle de la fondation et de la consécration du temple. Elle était minutieusement réglée. Les dieux étaient censés y prendre part avec le Pharaon. *Safech*, le maillet et les piquets à la main, dressait avec lui le filet de la pêche et de la chasse divine destiné à approvisionner les autels ; les génies du ciel l'aidaient à tirer la corde[1], pendant que *Thot* indiquait les rites ; *Chnoum* établissait les quatre angles ; *Techen* composait le plan ; les murs étaient décorés d'après les dispositions de *Sa ;* la per-

1. Un tableau représentant cette scène et reproduit dans les *Denkmæler* de Lepsius, Abth. VI, pl. 88, fait partie d'une série de bas-reliefs du Pronaos d'Esneh relatifs au Rituel de la Fondation, paroi Est, 1[er] registre, 3[e] tableau.

fection des sculptures était celle des œuvres de *Ptah ;* l'exécution des peintures, des statues, du mobilier, était confiée encore à d'autres divinités. C'est à Edfou qu'est illustrée avec le plus de détails la suite des actes prescrits par le rituel. On pioche la terre pour tracer le sillon de l'enceinte, mais aussi comme le cultivateur pour la rendre fertile; en pensée, le prêtre compare la demeure divine qui va sortir du sol à la plante, à l'arbre où se cachent les dieux. Ensuite, on arrose, et la libation figure l'eau nécessaire aux constructeurs; on verse de la terre ; on enfouit des graines de lotus (la fleur d'où Horus s'échappe au matin) dans du limon. On fait une brique: on pare une pierre blanche, de bonne venue, dure, comme celles dont sera construit le sanctuaire, d'après le rite memphite. On sème le pourtour et l'aire de l'édifice avec du grain, on y projette des essences purificatrices, résines, myrrhes, encens, des fragments des minerais et des pierres précieuses que renferme la terre. On constituait ainsi, pour supporter les murs et les colonnes du temple, un sol semblable à celui qui soutient les piliers du ciel[1]. On observait alors la Grande-Ourse à une heure déterminée, et on piquetait l'aire, en passant autour des piquets la corde à tirer le filet mystique tracé par les septentrions que les dieux jettent dans la nuit sur le ciel, et qui marque l'emplacement où seront repêchés les bons, où seront enserrés les auxiliaires de Typhon, pour être sacrifiés devant le dieu. On déposait aux quatre angles tous les métaux et pierreries en lingots et en tablettes, avec les restes des premières victimes offertes à la divinité ; les minéraux étaient un premier don des matières précieuses et métaux employés à la confection des statues

1. Pendant les fêtes de Choiak en l'honneur d'Osiris mort, on formait une statuette du dieu avec les mêmes éléments que le sol du temple (Mariette, *Denderah*, t. IV, pl. XXXVI et s.; cfr. les trad. de Loret dans le *Rec. de Trav. relat. à l'Arch. égypt.*, t. III, p. 52 et s., et de Brugsch, dans la *Zeitschrift*, 1881).

divines. En somme, on faisait là deux sortes de cérémonies, on *construisait*, en quelque sorte, *le monde*, on simulait tous les détails de la construction d'un édifice, et d'autre part, on procédait aux offrandes et aux sacrifices qui devaient être représentés sur les murs, et être reproduits à perpétuité dans le temple. La demeure divine était ensuite garnie de tout le mobilier nécessaire de statues, et les dieux pouvaient venir l'habiter. On consacrait en dernier les jardins, les arbres sacrés, les bassins, on faisait l'acte de donation des propriétés, des canaux, et de tout le patrimoine. La dédicace du temple et de ses dépendances prêtait lieu à une panégyrie qui se répétait d'année en année.

Dans les autres fêtes on jouait les grands événements de la vie du dieu ; elles avaient un caractère astronomique ou agricole, mais coïncidaient toujours avec quelque circonstance importante de la révolution solaire. Je ne puis songer à vous les décrire, ni même à vous les énumérer : plusieurs sont encore célébrées de nos jours. Les plus importantes étaient la panégyrie de tous les dieux à la fête du nouvel An, les Isiaques pendant lesquelles une clameur lugubre montait de l'Égypte en deuil d'Osiris, les éponymes du Roi, la fête du temple. Le peuple les suivait avec enthousiasme ; les Grecs nous ont laissé un récit animé des cohues licencieuses où se ruait la foule des fidèles. « Ah ! dit un scribe[1], Edfou est plein de choses magnifiques, de millions et de millions d'offrandes en ce jour ; leur masse ne se mesure pas. Les troupeaux, les oiseaux, on n'en connaît pas le nombre ; taureaux, veaux sont poussés devant les autels avec les oies pour l'holocauste. La fumée de l'encens et des lampes obscurcit le plafond du temple, et le pavé disparaît sous les flots de vin nouveau de Smit. Les grands fonctionnaires sont là dans leurs habits magnifiques. Tout est prêt pour la fête. Les habitants de Denderah se réunissent à ceux d'Edfou. On se parfume

1. *Zeitschrift*, 1870, article de Dümichen, p. 1 sqq.

d'huile fine, on s'enguirlande le cou de fleurs; parmi les femmes règne la folle gaieté ; les hommes sont ivres de vin. »

Tel était, Messieurs, le temple égyptien. Il nous apparaît comme une réduction de l'Univers qu'imaginaient les habitants de la vallée du Nil. Il est la scène où se joue une cosmogonie en action en l'honneur d'un dieu aux noms multiples, dont l'âme n'arriva pas à se dégager des formes matérielles où ses adorateurs l'emprisonnaient.

LA GRANDE SALLE HYPOSTYLE

DE KARNAK

ET LA RESTITUTION DE M. CHIPIEZ[1]

Messieurs,

L'édifice dont vous venez d'examiner avec curiosité la superbe reproduction (pl. I) se dresse, intact encore en plusieurs de ses parties, près de Karnak, un des villages qui marquent l'emplacement de la Thèbes d'Égypte. Il fut construit, quatorze siècles environ avant notre ère, par l'aïeul et le père du grand Sésostris et continué par lui, en hommage à Amon-Râ, le dieu des rois thébains. Avec sa haute travée centrale, avec ses collatéraux en contre-bas, l'œuvre de M. Chipiez a pu donner à quelques-uns d'entre vous l'idée d'une cathédrale étrange, gigantesque, abri du peuple de Pharaon en prières. Tout autre est la destination de cet hypostyle. Ce n'est point là le temple d'Amon, mais seulement une salle d'apparat du temple, dont je vais tout d'abord vous faire comprendre la place dans le plan : quelques explications préalables sont nécessaires.

1. Conférence faite au *Congrès des Architectes Français* de 1891, devant la restitution en grand modèle de la Salle hypostyle de Karnak, exécutée par M. Chipiez pour le *Metropolitan Museum of Art* de New-York ; publiée dans le journal l'*Architecture*, 4e année, 1891.

I

Le temple égyptien n'était pas un lieu populaire, comparable à une église chrétienne, à une mosquée. Il différait du temple grec, et même de ces sanctuaires consacrés aux divinités alexandrines, Isis et Sérapis, que vous avez visités en Italie, rendez-vous cosmopolites où les membres d'une secte célébraient des rites empruntés, avec plus ou moins d'exactitude, à la religion égyptienne. Le temple de Karnak était la *demeure terrestre* d'Amon-Râ, demeure accessible seulement à des privilégiés. Le dieu y résidait réellement sous ses formes principales. Nécessairement, le plan de son habitation était conçu d'après les idées que les Thébains du temps se faisaient de la nature divine.

Ces idées sont assez complexes. La religion égyptienne avait déjà tant vécu il y a un peu plus de trois mille ans ! Si nombreuses, avant l'hégémonie des grands prêtres d'Amon, furent les écoles sacerdotales qui successivement ont recueilli, collectionné ces luxuriantes moissons d'observations naturelles, de mythes et de pratiques venues à maturité, d'âge en âge, le long des rives du Nil, avec la préoccupation intense de n'en rien laisser perdre et de les classer à tout prix, par les rapprochements les plus subtils, par de simples jeux d'esprit, dans les cadres étroits de leurs synthèses ! Pliant sous la charge, elles ont évolué jusqu'à une conception grandiose, philosophique de la divinité, mais sans parvenir à la dégager du naturalisme, et même, il faut bien le dire, du fétichisme primitif, en même temps qu'elles développaient, de siècle en siècle, le culte le plus luxueux et le plus absorbant que race ait mis en œuvre. Le nom qui, pour les Thébains, domine cette mythologie alluvionnaire, cette théodicée empirique, Amon-Râ, ne peut, en fait, être revendiqué par les partisans d'aucune doctrine philosophique des Grecs

ou des modernes. Si, en écoutant les hymnes inspirés à sa gloire, des maîtres en égyptologie ont été tentés de confondre avec le dieu des monothéistes l'Être qu'il désigne, Être suprême, unique, dont les autres dieux ne sont que les membres, dont la forme essentielle n'est pas connue, le maître des temps, créateur et conservateur de toutes choses, on est contraint, en pénétrant dans ses temples, de constater que cet Être est enchaîné à la matière en telle sorte que le côté matériel paraît capter l'attention et motiver exclusivement les services des adorateurs.

L'Ame divine, en effet, ne peut être privée d'un support tangible. Elle s'incarne, s'incorpore à son gré, mais, il semble, nécessairement; elle se détaille pour animer mille enveloppes ou s'y reposer. Sur notre terre, son incarnation la plus noble est le Pharaon régnant, le sang divin; mais elle aime aussi à revêtir la forme d'animaux préférés, d'un taureau, d'un bélier, reconnaissables à certains signes.

Au ciel, dans le monde des dieux et des mânes, c'est surtout comme soleil le jour, comme lune la nuit, qu'Amon manifeste sa gloire et ses énergies et subit ses destinées. Les mythes solaires avaient même pris tant d'importance dans les spéculations religieuses de l'Égypte qu'Amon est devenu Amon-Râ, Amon-Soleil, bien qu'il fût à l'origine un dieu de l'inondation, comme Chnoum et quelques voisins.

Sous la voûte des temples se dresse la multitude de ses images, dans leurs dessins consacrés, invariables, celles par lesquelles le dieu se livre aux regards du vulgaire, et d'autres plus mystérieuses, plus près de sa nature, par lesquelles il se révèle à son fils le Pharaon et à ses saints. L'âme d'Amon s'envole des régions célestes, suivie des autres âmes divines, ses émanations, et chacune se pose sur ces simulacres, s'y installe, attendant avec quelque anxiété les honneurs qui lui sont dus. Les secours aussi; car les dieux ont bien besoin des hommes. Rien qu'à examiner la série des statues divines, on est troublé par la grandeur et la faiblesse du dieu des Thé-

bains, on sent combien son temple lui était nécessaire, avec des serviteurs experts et de confiance, on comprend l'impression de terreur et de pitié qui devait agiter le dévot aux pieds de son créateur. A côté de cette figure surhumaine armée de talismans invincibles que la foule acclamait, dans ses exodes, comme l'Amon agissant, plein de vie et d'ardeur créatrice, souverain de l'Univers et protecteur de l'Égypte, comme l'Amon qu'invoquait Sésostris seul au milieu des Hittites, et qui, rassurant son fils bien-aimé, culbutait toute une armée sous les pieds des coursiers royaux, à côté, dis-je, il y avait d'autres images roulées dans le linceul et les bandelettes, au-dessus desquelles l'âme du dieu voltigeait inquiète, des choses insensibles où elle gisait; comme si le temple était à la fois le palais de la vie triomphante et l'antre de l'immobilité et de la mort. C'est qu'Amon-Râ, aussi bien que la nature entière, subit la grande loi d'alternance de la vie et de la mort. Il meurt avec chaque Pharaon, avec chaque animal sacré, avec chaque soleil qui s'allume au matin et s'éteint le soir, et jusqu'au moment où son âme entrera dans sa forme nouvelle, dans le soleil du lendemain, il faut qu'autour de la divine dépouille les soins pieux du Pharaon son fils et de ses prêtres, les prières, les sortilèges assurent sa résurrection.

Au fond, l'autre monde n'est pour les Égyptiens qu'une projection du nôtre. A toute époque, ils semblent avoir considéré que la vraie vie est encore celle que l'on mène sur la terre. Les dieux de tout grade qui commandent au delà ne peuvent subsister qu'à notre manière, et avec les aliments que nous leur fournissons; leurs joies principales, se sentir vivre et vivre dans la société du souverain, feraient place à de terribles angoisses sans les conjurations de l'homme et les talismans préparés par lui. Aussi est-il de toute nécessité qu'ils aient sur la terre un port d'attache, un lieu de ravitaillement, temple ou chapelle, passage vers les mortels. Si les âmes des morts aspiraient à sortir à leur gré dans l'Égypte

où elles avaient perdu leur place, je crois bien qu'Amon ne se plaisait pas moins à voir cette vallée qu'il embrasait de ses rayons, à y séjourner. Les inscriptions décrivent sa joie quand il aperçoit son temple aux murailles éternelles ; c'est là qu'il vient se repaître de viande et de légumes, respirer les doux parfums, se parer de vêtements et de bijoux, entendre des paroles flatteuses ou tendres, des voix justes célébrant sa grandeur avec vérité et selon les règles. Reposé dans ses simulacres affermis à leur place, il s'y sent en sûreté servi, gardé par le Pharaon, son fils, à l'abri du contact des impurs et des embûches du mal. Aux heures de décadence, il est apaisé par la vue de ce tombeau pur où son cadavre est pleuré, enseveli, veillé, enchanté comme celui d'Osiris, où son corps enfantin, après la renaissance, quand le temple de sépulcre devient berceau, est reçu avec des transports de joie et des précautions inventées par les déesses des naissances.

Mais le temple n'est pas seulement un lieu destiné à l'entretien de la vie matérielle et aux renouveaux d'Amon avec le cérémonial d'un grand chef. Je vous ai dit qu'Amon était devenu un dieu Soleil. Les rites inspirés par l'épopée solaire, juxtaposés aux rites humains, fixaient principalement le calendrier des fêtes et l'horaire des officiants. Les incantations, les actes mystérieux accompagnaient le lever et le coucher de l'astre, ses navigations et ses aventures dans les diverses régions célestes. Les acteurs, sous l'apparence des prêtres, étaient les personnifications divines elles-mêmes, depuis le Pharaon et les grands dieux, jusqu'aux génies secondaires, gens de service du Panthéon égyptien, avec leurs noms, leurs figures traditionnelles, leurs attributs et leur rôle spécial dans le drame cosmogonique. Le temple, théâtre de ces scènes mystiques, figurait donc aussi un « ciel » sur la terre, ciel de jour et de nuit ; en sorte qu'on pouvait s'y retrouver dans les trois parties composant l'Univers, le ciel visible, la terre, la *Daït* — c'est la région des ténèbres, — où la

troupe sacrée jouait incessamment l'histoire de la vie d'Amon-Râ.

Ne pensez pas qu'il y eût là un simple jeu. Il me paraît bien que les fidèles Thébains, comme les mystes orphiques, étaient en pleine illusion et croyaient à la nécessité et à l'efficacité de leurs pratiques. Le temple construit, aménagé, décoré sur le modèle du monde divin, était un atelier de magie où les rouages de la vie universelle étaient entretenus. Par l'emploi de la parole de Thot, de ce verbe avec lequel on fait obéir les dieux eux-mêmes et plier les lois cosmiques, par des représentations concrètes des grands événements naturels, les prêtres thébains ramenaient à leur temps le lever et le coucher des astres, les saisons et l'inondation, empêchaient l'anéantissement d'Amon, et maintenaient l'ordre établi contre les influences destructives connues ou non. Le temple de Karnak était donc, si je puis dire, le noyau du monde; formes, structure, ressorts de la vie, tout y était en germe. Là, le créateur et la créature, le père et le fils, Amon et le Pharaon, se rencontraient, échangeaient avec effusion les honneurs et les soins indispensables à tout être contre les grâces et les satisfactions qu'on recherche sur terre.

Vous voyez, Messieurs, le caractère composite du temple d'Amon, l'importance qu'avait, aux yeux des Thébains, le programme imposé à l'architecte. En résumé, pour répondre à toutes les exigences du culte, la construction devait figurer, suivant qu'on envisageait le temple comme la demeure d'Amon anthropomorphe vivant, mort, ou d'Amon soleil, savoir :

Le château d'un prince avec ses dépendances, terres, bosquets, étangs;

Un tombeau;

Un ciel nocturne et diurne.

Ajoutez, dans le plan, l'étable pour l'animal sacré.

II

Vous souriez de la complication : un tel programme rappelle un peu ces problèmes dont la solution consiste à trouver dans les lignes d'un dessin quelconque la forme d'un chat et la figure de l'homme politique du jour. L'architecte sacerdotal n'avait pas à vaincre ce genre de difficultés : les Égyptiens étaient simplistes. On aurait pu tirer l'un de l'autre, par un simple calque, le projet de château, de tombeau, de ciel conforme à la tradition; du château du chef, par exemple, la première conception architectonique de la race. Avec un peu de parti pris, mais assez facilement, comme vous en jugerez, les trois types finirent par coïncider.

Le château comprend au moins deux parties: 1° un RÉDUIT, aux murailles épaisses et inclinées, ne prenant jour que par une porte fortifiée ; 2° en avant, un PAVILLON soutenu par des colonnes. Le réduit, c'est l'appartement sûr où dort le chef, où il cache famille et trésors, où il s'enferme en cas de danger. Le pavillon est le *salamlik*, la salle d'apparat où il siège avec ses amis et ses dignitaires, donne audience et rend la justice. Ces deux parties se retrouvent avec une importance relative variable dans tout édifice religieux.

Il faut y joindre une COUR généralement à galeries ou PÉRISTYLE pour le populaire et le bétail, un jardin planté d'ARBRES et rafraîchi par un BASSIN, avec une enceinte crénelée et des pylônes pour enclore le tout.

Ce plan convient également au tombeau mystique : la forteresse obscure représente soit la montagne des hypogées, soit le tumulus bâti que les égyptologues appellent *mastaba*, soit la pyramide, prison du cadavre qu'ouvrent à l'être défunt les pieux sortilèges et les rites savants de ceux qui l'aiment. L'hypostyle est la salle où parents et serviteurs attachés au monument viennent en visite, font l'office, pré-

sentent les victimes et les offrandes. En avant, un parvis; enfin, la plantation même, fût-ce un jardinet, un arbuste auprès d'une cuve étroite, était également nécessaire au bien-être du mort. L'assimilation vous paraîtra logique, si vous appliquez à l'existence des mânes ce que je vous disais tout à l'heure des idées de l'Égyptien sur la vie divine. Défunts et dieux avaient mêmes terreurs de l'anéantissement, mêmes besoins matériels; la meilleure manière d'honorer celui qui avait quitté la terre était de le traiter comme s'il y était encore, de lui refaire, permettez-moi l'expression, une vie postiche, en rappelant pour sa nouvelle et définitive demeure l'aménagement de l'ancienne, avec le train de maison et l'étiquette qu'il exigeait autrefois. A la vérité, jamais race n'a été hantée autant que les Égyptiens par l'idée de la mort; aucune ne s'est raidie avec autant d'énergie contre l'anéantissement final et n'a laissé des traces matérielles si profondes de sa lutte pour assurer un avenir aux Ombres, l'humanité n'ayant pas encore rejeté la chair de ses préoccupations et rêvé le Paradis des âmes. Aussi les premières générations qui ont organisé la civilisation égyptienne et donné à leur pensée une expression concrète, ont-elles institué le culte des Ancêtres; elles y ont dépensé tant de décision et de puissance que ce culte a imprimé à toute la religion égyptienne des âges postérieurs un caractère indestructible. Il faut dire plus, les grands dieux naturels, Terre, Ciel, Soleil ou Nil, n'ont pu avoir des sanctuaires et des honneurs dignes d'eux qu'en s'identifiant à l'ancêtre de la tribu et plus tard du Pharaon de l'Égypte. Les rituels funéraires, tableaux des mœurs du passé, se sont grossis de l'apport des mythes divins, au profit des dieux et des mânes, et, avec quelques appropriations, sont restés, formules et pratiques, les rituels des temples. Le sanctuaire de Karnak, vous le comprenez maintenant, pouvait tout à la fois être château ou tombeau, suivant l'intention qu'on y mettait, suivant qu'on le considérait, — à l'exemple d'un décalque qu'on regarderait direc-

tement ou par transparence, — au point de vue de l'état de vie ou de l'état de mort du dieu. Forme vivante ou forme morte, Amon mangeait, buvait, s'habillait à la manière d'un grand chef de temps très anciens et presque barbares, usait du même matériel, entendait les mêmes formules de l'étiquette journalière, sortait avec la pompe des palabres. Heureusement les hymnes, les gloses, les livres d'une inspiration plus récente relevaient sa divinité !

Envisageait-on Amon comme la personnification du soleil, la scène se transportait dans le monde céleste, mais le même plan pouvait encore servir. Imaginez la vallée du Nil avec sa double bordure de montagnes à l'ouest et à l'est. Au matin, le soleil pointe au-dessus de l'un des sommets de la chaîne orientale que la mythologie a désigné et dénommé diversement, puis il s'élance vers le plafond céleste qui s'étend, s'agrandit à ses regards, comme vers la toiture d'un immense pavillon. Ce plafond, supposez-le, avec les Égyptiens, soutenu par des piliers, et ramenez votre pensée vers le temple. Le RÉDUIT rappelle la MONTAGNE SOLAIRE, « c'est la *Choutte* » figurée sur terre pour l'image (du dieu) : lorsque s'ouvrent » les portes (de ce sanctuaire), le disque monte comme *Râ* » pour briller sur la *Choutte* ». L'HYPOSTYLE se dresse semblable au CIEL DU MATIN sur ses supports, en avant de la montagne; plus avant encore, la cour PÉRISTYLE s'étend spacieuse comme les plantes célestes où culmine le soleil. Quand le Pharaon avec un cérémonial minutieux faisait tourner les vantaux du sanctuaire, réveillait le dieu et dévoilait sa face, le jour se glissait avec peine jusqu'à ces retraites ; puis le dieu commençait son voyage, une navigation, croyait-on, sur le Nil du ciel. La barque *Porte Excellences* arrivait au large dans l'Hypostyle avec sa lumière atténuée, où l'acclamaient les initiés, les notables assemblés, et le chemin s'élargissait encore : la voici à travers le péristyle, comme au ciel du zénith, dans une clarté éblouissante. Au retour, elle suivait, en sens inverse, la même

route qui fuyait s'étreignant en largeur et en hauteur; les ténèbres s'épaississaient, Amon disparaissait enfin dans la « Choutte occidentale » c'est-à-dire dans le monde nocturne, par la montagne du Couchant, pour dormir une nuit nouvelle. C'est ainsi que le temple figurait alternativement le monde nocturne, — ce tunnel hérissé de pylônes et d'enceintes, subdivisé, compliqué, dont les livres infernaux nous ont laissé une description minutieuse, — d'une part, avec son ouverture du côté de l'est et la moitié orientale du ciel, et d'autre part, la seconde moitié du ciel avec ce même monde nocturne accessible par l'ouest. Les architectes ptoléméens avaient, pour mieux répondre à ce dessein, encerclé leurs sanctuaires d'un couloir où l'on pénétrait par la porte de droite (occidentale), d'où l'on sortait par la porte de gauche (orientale).

III

Je puis maintenant vous dire ce qu'était le grand hypostyle reproduit par M. Chipiez. Sa place dans le petit plan de Mariette (pl. II), que je fais passer sous vos yeux, est marquée par les lettres C D E F. Compris entre d'énormes pylônes qui l'isolent du reste de l'édifice, il forme le second élément du grand temple de Karnak, le *salamlik* d'Amon-Râ, le lieu de réunion de son clergé et de ses administrateurs, le ciel des heures matinales et celui qui reçoit les derniers rayons du soleil.

Le rectangle ABCD circonscrit le RÉDUIT ou NAOS proprement dit, les appartements privés.

De l'autre côté, bordée par de longues galeries, défendue par un pylône plus haut encore que les précédents, est la COUR, à laquelle travaillèrent les successeurs de Sésostris jusqu'aux derniers temps de Thèbes (EFGH).

Le plan de cet ensemble, long de 360 mètres, ne fut pas

l'œuvre d'un seul homme. La partie la plus ancienne, le NAOS, avait été conçue et terminée par les Pharaons de la dynastie qui précéda les fondateurs de l'hypostyle et dont le nom le plus illustre est celui de Thoutmos III. Elle s'élevait sur un sol sacré qui avait porté de temps immémorial le château d'Amon. Seulement, le château d'Amon n'avait pas toujours eu semblables proportions : son histoire pourrait être l'histoire théorique du plan type d'un temple égyptien. Amon était un dieu parvenu. Il avait petitement débuté comme un dieu familial de seigneurs villageois dépendant d'Hermontis. Son nom et celui de Thèbes, son bourg, aux temps des rois memphites, étaient obscurs. Puis, la famille avait grandi peu à peu, et les hobereaux thébains, montés jusqu'au trône de Râ, avaient fait souche de dynasties pharaoniques. Mais le temple que le puissant Ousortesen édifia 1,500 ans avant les Thoutmos, dans ce rectangle à moitié dévasté *o p q r*, remplaçait quelque pauvre construction, une chambre massive et une étroite salle à piliers. Avec la fortune des siens, Amon, devenu Amon-Râ, avait accru ses exigences. On lui fit une vie de grand dieu memphite. Comme les divinités de la Haute-Égypte, il vivait solitaire; on le maria. Faute d'une déesse amie ou contrainte qu'on pût introduire dans son sanctuaire, on avait créé pour lui la *Mère* (Mout), et donné comme fils au ménage une manière de grossier fétiche redouté dans le pays, Chonsou, qu'on avait affublé des fonctions et des attributs dévolus aux dieux fils du Delta. Avec eux prit place, plus ou moins au large, la cour composée des dieux du voisinage, des ancêtres les plus glorieux, auxquels s'adjoignirent peu à peu toutes les divinités illustres de l'Égypte. Maintenant, les Égyptiens, après un long asservissement aux Pasteurs asiatiques dont Joseph fut ministre, avaient été affranchis par l'énergie des Thébains, et couraient le monde, Amon en tête, rançonnant les peuples. Les richesses des vaincus, les esclaves affluaient à Thèbes. Alors, les Pharaons de la XVIII[e] dynastie réédifièrent le vieux

temple d'Ousortesen avec une ampleur et une magnificence dignes de la gloire du dieu et de ses hôtes. Au centre la *chambre d'honneur* (Péour) *a*, celle du chef, dépôt de la barque des navigations diurnes, première et dernière des régions de la nuit, devint la première d'une interminable série de pièces, de plus en plus obscures, de plus en plus basses et inaccessibles en avançant vers le fond de l'édifice, logis des principales transformations d'Amon-Râ, cantons et châteaux de sa géographie mythologique. Sur les côtés de ce vaste appartement d'honneur, les appartements de Mout et de Chonsou, d'autres plus modestes, des chambres communes pour le reste des divinités, et,dans la partie antérieure, les services généraux, s'aboutèrent, se contournèrent, marquetant le rectangle qui les enveloppe. Malgré les lacunes que les destructions du temps et des hommes ont élargies au milieu du plan, c'est un dédale de chambres, de passages entremêlés d'hypostyles, où l'œil s'égare tout d'abord; il isole cependant en avant un ensemble que j'ai appelé les services généraux. Dans cette partie, vous remarquerez même plusieurs hypostyles dont le plus voisin de l'entrée, le plus vaste, est précédé de deux pylônes enfermant une cour.

Il n'y a rien là qui infirme la règle architectonique que je vous ai donnée concernant la division du temple et l'ordre de ses parties. Avant que le grand-père de Sésostris eût songé à élever « le plus splendide des monuments », le temple d'Amon-Râ s'était arrêté successivement au deuxième, au troisième, au quatrième pylône. Chaque fois, il était complet. Le temple de Thoutmos Ier, qui restaura celui d'Ousortesen, comprenait : 1° le naos jusqu'au pylône 1 ; 2° l'hypostyle *b*, plus tard subdivisé; 3° l'enceinte *c*, — première annexe avec le pylône 3 au plan de l'édifice antique, — ayant une allée centrale à ciel ouvert et tenant, par cette disposition, à la fois de l'hypostyle et du péristyle. Dans la période suivante au contraire, Thoutmos III, au lieu de procéder par simple

élongation du plan dans la partie antérieure, multiplia, si je puis dire, par prolifération, chacune des parties mystérieuses : il ouvrit le fond des saints logis, et, au moyen d'une multitude d'annexes que vous voyez en arrière du rectangle *o p r q*, il en recula le mystère, les ramifiant à l'infini et remplaçant ce qui fut, dans les âges primitifs, un sanctuaire unique par un conglomérat de sanctuaires ayant chacun leur hypostyle ou salon privé, ou se dégageant sur une salle à colonnes commune. En même temps, il amorçait sur les hypostyles *b* et *c* des dépendances pour les services généraux, avec de longs couloirs embrassant l'ancien naos, de manière à parfaire à l'intérieur d'un mur d'enceinte le rectangle A B C D du nouveau temple. Un quatrième pylône, élevé par un successeur, acheva l'œuvre, en fermant par devant la cour *d*, qui composa alors le troisième élément architectonique du plan. Il semble même que l'avenue principale de l'édifice, à cette époque, subsiste encore : c'est une suite d'enceintes, — elle ne figure pas sur ce plan, — qui est défendue successivement par quatre pylônes dont les axes se contrarient, comme dans une forteresse ou dans les couloirs des tombeaux, et qui fait penser aux compartiments du *Livre des Portes* de l'autre monde thébain. Elle était perpendiculaire à l'axe du temple et aboutissait devant le pylône 3; sans doute, sous les Pharaons de la XVIII[e] dynastie, il y avait des obstacles matériels à l'extension de l'édifice en avant, et ceci pour expliquer la faible profondeur de *c* et surtout de la cour *d*. Les Ramsès supprimèrent donc ces obstacles, et tout ce groupe complexe d'édifices fut précédé de leur gigantesque *pronaos*, puis d'une cour. Vous voyez comment le temple ou plutôt chaque division du temple a grandi : juxtaposition de constructions nouvelles ou absorption des constructions voisines, tel a été le procédé; sauf en ce qui concerne les hypostyles, la multiplication des chambres importait plus que leur élargissement. Il en a été de même de bien de grands temples; mais le plus souvent les sanctuaires sont restés assez mes-

quins. C'est surtout par l'adjonction d'hypostyles que s'est fait l'étirement du plan.

En fait, on entrait assez peu dans les appartements divins, et seulement quelques prêtres de haute dignité. La porte du dieu ne pouvait même être ouverte que par le Pharaon ou son représentant. C'est dans l'hypostyle que se développait la plus grande partie du culte, tout comme dans la chapelle extérieure des tombeaux. En outre de nombreuses sacristies remplaçant les coffres modestes d'un temple pauvre et d'un abattoir sacré, il fallait, pour la dignité des assises d'un grand clergé, pour l'évolution d'un nombreux personnel, des subdivisions isolées de la grande salle, vestibules pour l'organisation des cortèges divins au sortir des sanctuaires, cénacles encombrés d'offrandes, etc. Ces subdivisions de l'hypostyle, sauf celles que le caprice de l'architecte rattachait mystiquement au monde nocturne, c'est-à-dire à la division mystérieuse du temple, formaient une série d'hypostyles de plus en plus larges, l'hypostyle proprement dit étant en avant. Mais la série n'était point limitée; chaque subdivision pouvait à son tour être dédoublée. Dans le temple des Thoutmos, la salle *c*, après la salle *b*, était la grande salle d'apparat; lorsqu'elle dut à son tour céder à l'hypostyle de Sésostris sa place dans la hiérarchie des hypostyles, elle ne fut plus qu'une salle de pas perdus, un lieu pour les assemblées moins solennelles. Si la puissance des Pharaons s'était soutenue pendant quelques siècles de plus, nul doute qu'en avant de ce dernier, un nouvel hypostyle n'eût été érigé dans des proportions dont une colonne isolée qui se dresse encore dans la cour actuelle peut donner une idée, et que de nouvelles cours avec des pylônes gigantesques n'eussent embrassé des espaces de plus en plus étendus.

Ainsi le temple pouvait sans inconvénient, sans déparer un plan, par des dédoublements successifs, s'allonger indéfiniment de façade en façade. Sous la condition cependant de satisfaire à une règle inflexible dont je vous ai dit la raison,

les constructions nouvelles devaient être plus vastes en hauteur et en largeur que les constructions qu'elles précédaient. Par suite, les moyens dont disposaient les Pharaons devaient s'accroître. La décadence n'était pas prévue. L'histoire du royaume d'Égypte s'arrête avec les pylônes inachevés qui bordent en avant l'enclos sacré d'Amon. Le grand hypostyle de Sésostris en marque l'apogée.

IV

C'est aussi une des œuvres les plus grandioses de l'homme. Il dominait la masse allongée du grand temple, la multitude des palais sacrés essaimés tout autour pour le culte particulier de chaque membre de la famille d'Amon et de ses hôtes, les sanctuaires érigés pour la commémoration spéciale des événements de sa vie, toute cette immense cité divine qui se serrait dans le téménos, hérissée de pylônes, encombrée de moineries, d'universités, de magasins énormes, d'étables pour les victimes et les animaux divins, avec ses avenues monumentales, ses lacs et ses bois. La plupart des temples ont été jetés à terre; les enceintes, les constructions en briques crues, les masures des générations de Fellahs qui vinrent se terrer dans le domaine abandonné par le dieu, se sont affaissées, délitées, et leur poussière, montant avec le flot du Nil, a battu le pied des colonnes, s'est exhaussée le long des fûts et des parois, engloutissant peu à peu les bas édifices. Dans la plaine aux cent portes, noirâtre, bossuée comme une mer houleuse, semée d'îlots de décombres aux tons roses et de ruines tourmentées, l'œil est toujours attiré par la grande salle. Attaquée par les hommes, secouée par le tremblement de terre de l'an 27, minée, hélas ! par les infiltrations, enterrée de plusieurs mètres, découronnée de ses corniches, elle projette encore dans les vieux lacs sacrés une

silhouette étrangement puissante. Lorsque après avoir franchi des pylônes éventrés, des amoncellements inouïs d'architraves, de chapiteaux, d'obélisques, de statues colossales reflétant une lumière éblouissante, on se trouve dans la travée centrale aux larges traînées d'ombre, on est saisi par un étonnement religieux, par la sensation de l'énorme. L'hypostyle a 99 mètres de largeur, et 50 mètres en profondeur : elle est soutenue par 134 colonnes : les unes, celles de la travée centrale, ont 21 mètres du sol aux architraves, celles des collatéraux 13. Mais ces chiffres ne peuvent rendre à votre imagination l'effet produit par les lignes calmes et simples de l'ensemble, par la vue de cette dense forêt de fûts puissants, de ces chapiteaux gigantesques dont les cloches rapprochent dans les airs leurs volutes pour former sous les plafonds de grandioses berceaux ; par l'aspect des parties ruinées où le visiteur escalade péniblement les blocs tombés des plafonds, les tronçons de colonnes, les boutons de lotus, hauts de plusieurs mètres, et se perd avec quelque inquiétude sous des écroulements de colonnes enchevêtrées les unes avec les autres, comme si, en pleine chute, le dieu les avait immobilisées dans un équilibre invraisemblable ; par cette armée divine de figures aux profils étranges, naguère hantée par Amon et ses associés, qui apparaissent de toutes parts, couchées parmi les décombres, rangées du haut en bas des murs, le long des fûts, montrant dans la gravure profonde leurs couleurs ternies, raides, impassibles.

Il n'est pas de touriste si indifférent aux choses de l'art qui ne soit profondément impressionné, depuis l'archéologue préoccupé d'inscriptions inédites ou de théories à imposer, depuis l'ingénieur attentif à la résistance des matériaux et à la qualité des mortiers, jusqu'au valétudinaire inquiet et au mondain amené là par la vanité de la mode. Ajoutez que les surfaces extérieures des parois sont recouvertes par des récits illustrés de victoires dont les Pharaons vinrent là célébrer le triomphe, d'événements qui sont devenus depuis vingt ans

aussi familiers, aussi vivants pour nous que les principaux épisodes de la Bible et de notre histoire, et vous comprendrez l'intensité des sensations qui s'imposent aux visiteurs. C'est avec l'imagination frappée, et comme à une sorte de pèlerinage, qu'artistes et cockneys, pêle-mêle, se rendent, en sortant de la salle, devant ces belles inscriptions si séduisantes à l'œil, devant ces tableaux où revivent les traits des Pharaons oppresseurs d'Israël et les types des peuples les plus renommés de ces siècles lointains, devant cette longue liste des vaincus de Sésac parmi lesquels les drogmans s'obstinent à vous épeler le prétendu cartouche de Roboam.

Karnak est très populaire surtout chez nos voisins les Anglais et chez les Américains; il a fixé le choix de ces curieux infatigables, de ces clients embrigadés de toutes les œuvres d'art et de toutes les curiosités du monde entier. Aussi les directeurs du Musée d'art de New-York, désireux de posséder les reproductions des monuments les plus célèbres de l'antiquité et les plus propres à développer l'éducation artistique de leurs concitoyens, ont-ils groupé le Parthénon, le Panthéon et le grand Hypostyle de Karnak. Pour m'en tenir à ce dernier, je me permettrai d'avancer qu'ils ont été bien inspirés. J'ajouterai, cette fois sans timidité, qu'ils ont eu une rare bonne fortune en s'adressant à M. Chipiez. Ceci est un propos qui va sembler presque banal, à ceux dont les jurys sanctionnaient naguère par les plus hautes récompenses le mérite de ses travaux. Mais je juge à mon point de vue qui n'est pas tout à fait le vôtre, celui d'archéologue chicanier, cramponné aux détails et réclamant sans concession le document conforme à l'original. Eh bien, je me plais à constater que M. Chipiez, qui a voué tout son temps et toutes ses pensées à l'art de l'antiquité, qui s'en est assimilé la matière architectonique au point de pouvoir reconstituer avec des débris, avec quelques textes précis, des monuments disparus ou arasés, qui a livré aux artistes, aux lettrés et aux érudits tant de modèles si largement mis à contribution, je

me plaît à constater qu'en entreprenant de démocratiser, de rendre visibles et compréhensibles pour tous les publics les œuvres les plus vénérables de l'architecture antique, dans une nouvelle série de reconstitutions dont on aimerait à voir quelques exemplaires dans nos musées, il apporte à ces travaux d'un nouveau genre, comme aux premiers, la même ingéniosité suggestive, une vision aussi nette de la réalité, un égal souci du détail.

L'exécution matérielle — au vingtième — de l'hypostyle de Karnak a été l'objet des soins minutieux de collaborateurs singulièrement habiles. Toutes les pièces sont en plâtre, maintenues, agencées entre elles par des armatures de cuivre. Prochainement, la construction sera démontée, et les morceaux, emportés comme des pierres parées dans la carrière, seront réunis sur place, à New-York, avec une telle précision, un tel équilibre que l'ensemble sera assuré contre les déformations, et devra résister sinon à des chocs violents, du moins à toutes les secousses. Les artistes américains pourront étudier avec confiance l'œuvre égyptienne, ils pourront mesurer ses diverses parties, analyser ses galbes.

Je ne ferai point avec vous ce travail. Vous auriez plus de profit à relire dans le premier volume de l'*Histoire de l'Art* les magistrales dissertations de M. Perrot, sur l'architecture religieuse des Égyptiens. L'hypostyle appartient, comme tous les monuments qu'elle a élevés, à ce système de construction où n'entre que la pierre, et qui ne dispose que d'un très petit nombre d'éléments èt de motifs architectoniques soumis à une ordonnance invariable. Je me bornerai donc à faire quelques remarques sur la disposition générale qui lui est propre. Cette disposition rappelée dans quelques temples, notamment à Médinet-Abou, est la création d'un véritable artiste. C'est qu'en effet, malgré les entraves d'un programme hiératique étroit et la pauvreté de leur arsenal, les constructeurs sacerdotaux ont, dans leurs diverses œuvres, su éviter l'uniformité; par une alliance toujours heureuse de leurs

instincts artistiques et des habitudes mystiques de leur esprit, ils ont fait sortir, des combinaisons d'un symbolisme théologique plus que subtil, des conceptions architecturales pleines de fantaisie et de grandeur. Bien certainement les disciples de Thot avaient une explication mystérieuse de la disposition du grand hypostyle. Je vous ai signalé cette disposition en prenant la parole : une nef centrale plus élevée d'un quart que les autres et soutenue par des colonnes au fût bulbeux, aux chapiteaux campaniformes; des bas côtés dont les chapiteaux sont des boutons ou plutôt des fleurs de lotus fermées. Les colonnes de cet ordre, on l'a dit partout, copient des faisceaux formés avec les plantes sacrées de l'Égypte, le lotus et le papyrus, le chapiteau ramesside, ayant la forme enveloppe d'une fleur ou d'un bouton, avec quelques filets en relief et des couleurs de convention pour compléter une ressemblance artificielle. Or, les Égyptiens avaient remarqué que la fleur du lotus rapprochait étroitement ses pétales, au coucher du soleil, et s'épanouissait le matin. La légende du Delta en avait fait la cachette d'Horus, un soleil enfant qui s'en dégageait pour aller éclairer le monde. Dans la travée centrale, les campanes grand ouvertes annonçaient que le soleil avait quitté sa nocturne demeure et montait au zénith. Dans les collatéraux, dont les uns, ceux qui sont à la droite du temple, forment le côté occidental de ce ciel sur terre, et les autres, à gauche, le côté oriental, les fleurs refermées ou encore boutons venaient de recevoir le corps du dieu ou allaient livrer passage à l'astre naissant. Au vrai, en brisant les lignes du plafond, l'architecte donnait toute son importance au passage suivi par le cortège triomphal des exodes d'Amon, il évitait l'impression de lourdeur et de barbarie qu'aurait produite un si vaste assemblage de puissantes colonnes uniformément hautes et nécessairement trop serrées à cause de la portée des architraves et des dalles. De plus, il assurait l'éclairage. La salle était, en effet, fermée par des murs pleins et des pylônes qui manquent dans la

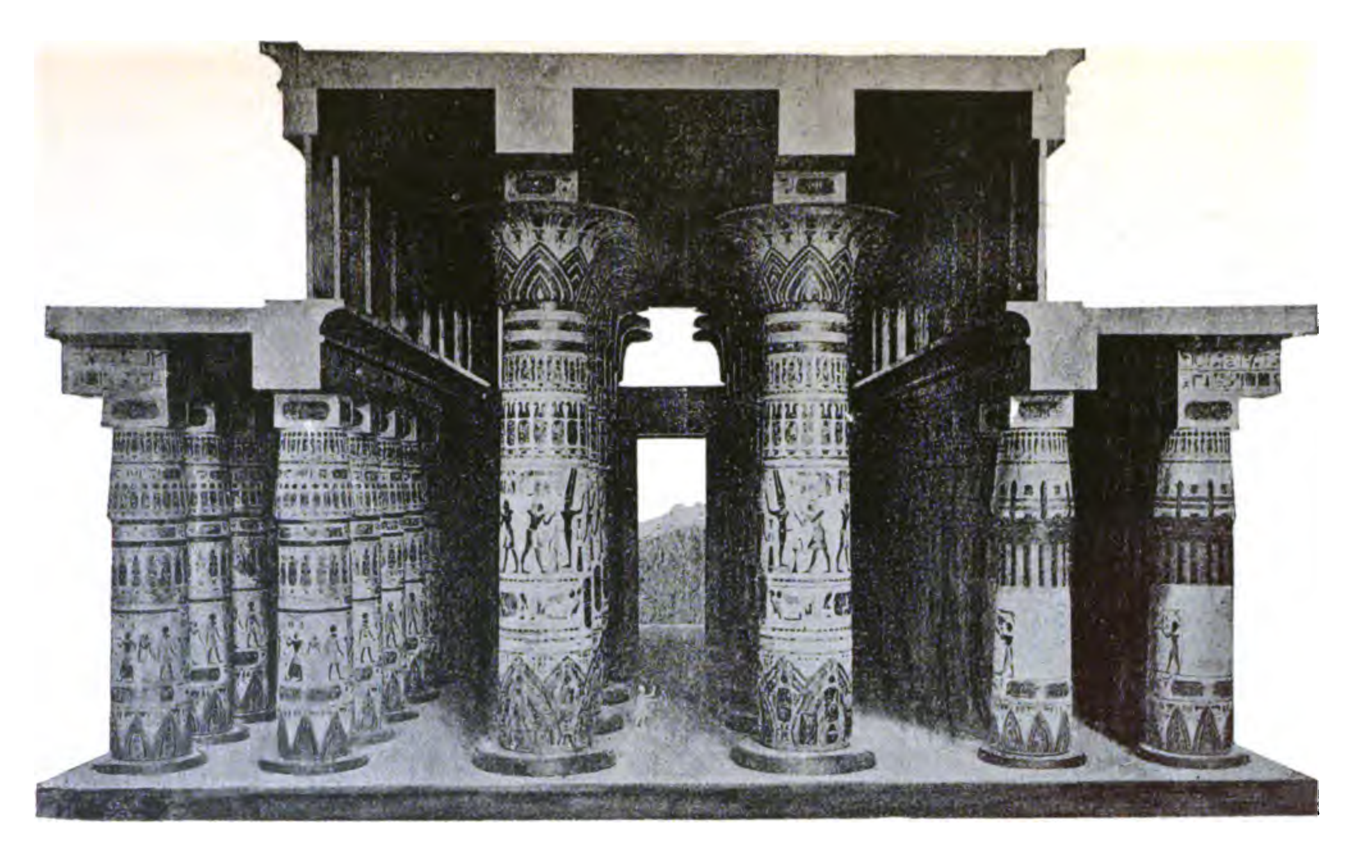
reproduction de M. Chipiez, faute d'une place suffisante au musée de New-York. Le jour, dans les pièces intérieures et dans les hypostyles sans façade ouverte, était donné réglementairement par les boulins pratiqués à travers l'épaisseur du plafond et par des fentes horizontales découpées en biseau dans les frises des parois, en manière de soupiraux. C'était bien peu de clarté pour cet immense vaisseau. Afin de laisser closes les murailles d'enceinte et de concentrer la lumière sur les processions, l'architecte utilisa la saillie de la nef centrale au dessus du plan des terrasses, en ajourant les pieds droits latéraux de cette saillie. Pendant presque toute la journée, par ces *claustra,* le soleil rayait la pénombre de bandes d'or sur le passage du dieu et illuminait les images en marche de clartés subites. D'autre part, c'était donner plus de légèreté aux collatéraux abaissés que de surmonter leurs colonnes trapues de boutons amincis par le haut, au lieu de campanes évasées, c'était ménager plus de champ aux lueurs filtrées des boulins et des soupiraux, aux reflets de la travée centrale.

Maintenant, en imagination, enceignez l'hypostyle exposé à vos yeux de ses murailles et de ses pylônes, fondez dans les ondes de la lumière d'Orient toutes ces couleurs — d'ailleurs bien échantillonnées par les artistes de M. Chipiez — et ces reliefs qui faisaient aux murs, aux colonnes, aux plafonds, un revêtement d'émaux, couvrez le sol de riches tapis, drapez des tentures, disposez dans les entre-colonnements un peuple de statues, des stèles, des trônes d'un travail exquis, des étendards, des ex-voto, des simulacres bizarres, éclairant les profondeurs des bas côtés d'un miroitement d'or, d'ivoire et de pierreries, et vous aurez la vision du magnifique décor où les plus grands de la terre dans ces temps éloignés sont venus quêter d'Amon, sous les traits d'un prophète ou l'apparence d'une statue articulée, la parole et le geste qui les intronisaient et leur ordonnaient le châtiment des peuples ; où bien des têtes de rebelles du Sud et du Nord ont

été écrasées en sacrifice par la masse pharaonique, au milieu d'une affluence triomphale, au bruit des instruments, des danses rythmées, des mélopées graves et des hurlements de fanatiques en proie à l'ivresse religieuse; — vous aurez la sensation de cette enceinte sacrée où battit pendant des siècles le cœur d'une nation pieuse, la plus vieille du monde, vénérable ancêtre de notre civilisation, qui donna aux arts leur première patrie.

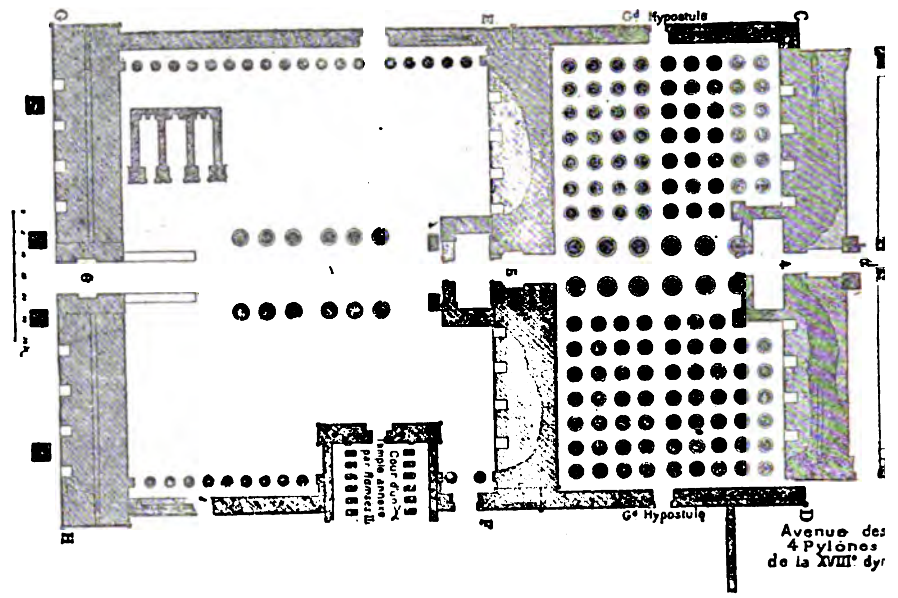
Je regrette que M. Perrot, venu avec nous pour revoir une fois de plus l'hypostyle de Karnak sous cette apparence réduite, ne vous ait point présenté lui-même et interprété cet admirable monument. Catéchumène à qui les enceintes réservées du grand art et de la technique sont interdites, j'ai dû me borner à vous montrer quelques parties du sol mystique dans lequel l'architecture égyptienne a ses fondations. Les formules de cette architecture ont été gravées si profond, elles ont acquis un caractère si original, qu'elles déroutent d'abord les habitudes de notre œil. Les monuments qui les traduisent gagnent à être étudiés; il faut les voir et les revoir pour que l'esprit en juge librement et en tire un profit. Mon propos de concourir à vous faire apprécier la race qui les a inventées aura donc été tout au moins rempli en vous retenant quelques instants de plus devant le *double* de l'hypostyle de Karnak que nous devons à M. Chipiez.

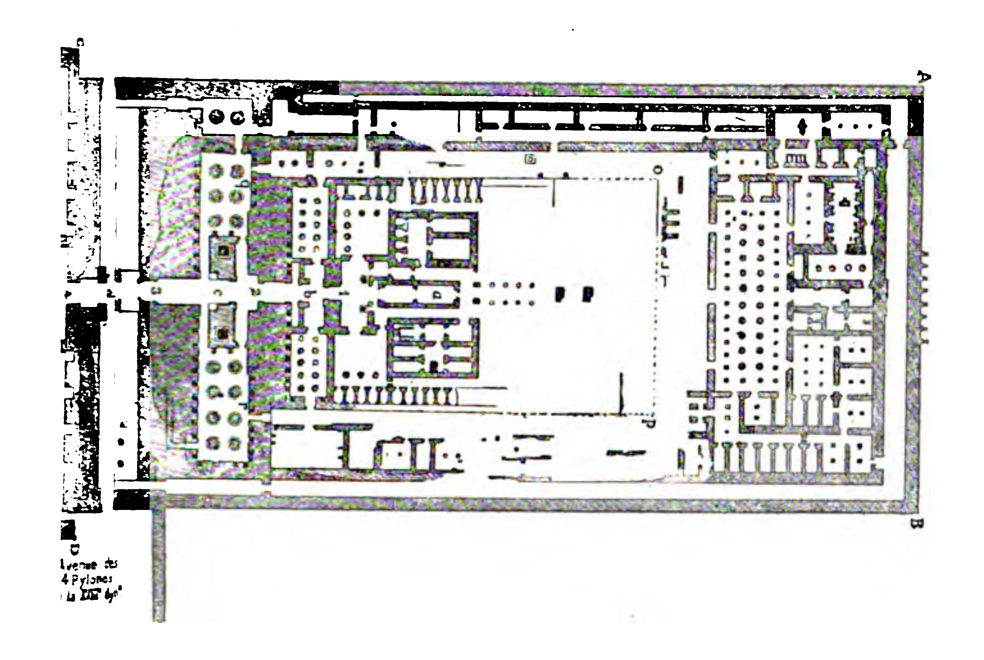
LA GRANDE SALLE HYPOSTYLE DU TEMPLE DE KARNAK



Restitution au 20e de l'original, exécutée par M. CHIPIEZ, architecte, pour le Metropolitan-Museum of Art de New-York.
M. Abel POULIN, sculpteur.

LE GRAND TEMPLE D'A




A
B
C
D
Avenue des
4 Pylones
de la XIIe dyn.

NUMMULI[1]

§ 1. — ÆGYPTOS ET DANAOS

La lutte entre Set et Hor obsédait la pensée des Égyptiens, et dans tout l'univers ils retrouvaient les frères ennemis. Elle symbolisait en particulier pour eux l'opposition entre la région du Nord et la région du Midi ; elle leur rappelait aussi les compétitions entre les familles qui prirent le pouvoir : elle est venue se greffer sur une tradition très vivace de l'époque grecque, dont Hérodote[2] et Manéthon[3] nous ont conservé deux versions, et dans laquelle je trouve un écho des passions qui se déchaînèrent lorsque la famille de Ramsès Ier, venue probablement du Nord, se substitua aux héritiers des Pharaons de la XVIIIe dynastie ; ces passions, il semble, n'étaient pas encore calmées sous la XXe dynastie.

1. M. de Rochemonteix se proposait de réunir, sous ce titre un peu subtil, une quantité de notes relatives à différents points d'archéologie, de grammaire, d'histoire, de géographie, qui ne pouvaient fournir matière à de longs mémoires : il n'a eu le temps d'en publier, dans le *Recueil de Travaux*, t. VIII, p. 192-202, qu'une première série comprenant les paragraphes I-IV. J'y ai joint tous les articles de petites dimensions qu'il avait donnés dans le *Journal Asiatique* ou dans les *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris.* — G. M.

2. *Hist.*, II, 107. Cf. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 271.

3. Manéthon dans Josèphe, *Contra Appion.*, liv. I, § 15.

Dans Hérodote, c'est Sésostris le Grand qui échappe aux embûches de son frère. D'après Manéthon, Séthos-Ramsès, *à son retour des pays du Nord,* étouffe une conspiration fomentée par son frère Armaïs et l'exile; Armaïs, c'est H'or-me-hib; les noms de Séthos et d'Armaïs amènent immédiatement une assimilation avec Set révéré surtout au Nord, et H'armachi, grand dieu au Midi. Manéthon donne un renseignement de plus; selon lui, Séthos, c'est Ægyptos, Armaïs est Danaos. Les Grecs de la Basse-Égypte auxquels était contée la légende reconnurent en eux ces frères qui se faisaient la guerre dans le sein maternel; Ægyptos et Danaos devinrent les prototypes de Prætos et d'Acrisios. Danaos lui-même avait régné à Argos et était chef de lignée grecque, et comme héros solaire, s'il faut en croire les mythologues, il avait passé par le Midi. Les Grecs prirent donc pour leur compte le mythe égyptien.

Des deux noms cités par Manéthon, nous connaissons la signification du premier, Ægyptos; c'est une désignation du sanctuaire de Memphis, la métropole du Nord. L'autre, *Danaos,* est-il aussi un nom topique? Je le crois pour ma part, et je vois là une des appellations principales de l'Égypte « le pays du sycomore », trône d'Horus. L'hiatus *ao* du grec appelle en égyptien une aspiration, le par exemple, et la coloration des voyelles dans Danaos se recompose au moyen du copte ⲛⲟⲩϩⲉ « sycomore ». D'autre part, les gens de Memphis avaient constamment à faire une distinction entre « le sycomore », le quartier de la nécropole, séjour favori d'Hathor, d'un côté, et le sanctuaire de Ptah Ei-Kou-Ptah, de l'autre. Enfin, pour eux encore, le Midi, c'étaient les nomes voisins et , avec la métropole .

Hérodote[1] a fait naître Danaos à Chemnis, évidemment

1. *Hist.*, II, 91.

comme ancêtre de Persée; or, le dieu Chmin porte le titre de *Pehreru* ou *Peh'resu*, dans lequel M. MASPERO a déjà reconnu l'assonance du nom du héros[1] grec. Peut-être les interprètes de l'ancienne histoire retrouvaient-ils un souvenir de Danaos dans un emblème ordinairement placé derrière le dieu ithyphallique, [hiéroglyphe] le *het* [hiéroglyphe] (*het-nahu ?*) d'où s'échappent un lotus et deux sycomores. Toutes les déductions, tous les jeux de mots étaient permis alors comme aujourd'hui aux commentateurs de mythes.

Quant à la raison pour laquelle c'est ici Set qui est le vainqueur, contrairement à tous les usages, elle provient de la dévotion que professait pour Set la famille dont les membres ou les partisans occupèrent bien longtemps le trône d'Égypte et en éliminèrent pour toujours le parti d'Armaïs.

§ 2. — LE PHARAON OSUMANDUAS

LETRONNE a consacré au tombeau d'Osumanduas décrit par Diodore (I, 47-49), un long Mémoire[2] dans lequel il établit :

Que ce monument a été identifié à tort par les membres de la commission d'Égypte[3], par CHAMPOLLION[4], au temple aujourd'hui appelé *Ramesseum*, lequel ne porte que les cartouches de Sésostris le Grand;

Que tout en rappelant le Ramesseum et le Memnonium de Ramsès III, par la disposition générale du plan et par la

1. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient*, 4e édit., p. 22.
2. *Œuvres choisies*, coll. Fagnan, t. I, p. 222 sqq.
3. *Description de Thèbes*, et Pl. antiq. II.
4. Lettre XIV, dans les *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*.

décoration, il en diffère par des détails scrupuleusement discutés; que les mensurations rapportées par l'auteur grec ne sont applicables à aucun des édifices de Thèbes actuellement existants;

Qu'enfin l'Osymandyeum a été inventé par les prêtres égyptiens jaloux de « frapper l'imagination par la peinture d'un monument qui surpassait tout ce que les Grecs admiraient à Thèbes ».

Toute l'argumentation de LETRONNE repose sur cette idée que le narrateur qui a fourni à Diodore la matière de sa description, Hécatée d'Abdère, s'il est le coupable, voyageait une roulette à la main, et ne s'aventurait à parler d'un édifice religieux, qu'après avoir contrôlé ses propres mesures chez l'archiviste, pénétré au fond des sanctuaires, entendu les révélations du pontife. Il faut comprendre autrement les touristes de cette époque; ils ne voyaient pas mieux les temples que nous autres Européens ne voyons aujourd'hui les mosquées d'Égypte. Quand des savants, des souverains pénètrent dans la mosquée de Saiedna-l-Hosèn, ou dans l'Université d'El-Azhar, au Caire, ni le sheikh-ul-Islam, ni même l'iman particulier ne se dérangent pour leur en faire les honneurs : les gens de service seuls se mêlent au cortège et luttent de bavardages et de niaiserie avec les effendis, les drogmans et les cawas, et la tournée s'achève au bruit des sifflottements des étudiants et des fidèles. La morgue des anciens collèges sacerdotaux ne le cédait en rien à celle du clergé actuel. De plus, dans la vieille Égypte, l'accès des sanctuaires était rigoureusement interdit aux impurs. Ceux-ci pouvaient circuler dans le téménos, faire leur offrande à l'animal sacré, mais il ne pouvaient dépasser les cours intérieures, en tout au plus l'Useχ[1]. De là, l'interprète qui, pour son métier, avait surtout fréquenté les Grecs, leur décrivait l'intérieur, leur expliquait les croyances locales par des noms

1. Cf. Hérodote, II, 148.

empruntés aux divinités de l'Olympe, répondait, au milieu d'un cénacle de sous-diacres et de servants, à toutes leurs questions, avec l'indifférence gouailleuse de l'Égyptien pour les idées qu'il prête à celui qui le paye, et finalement recommandait le secret aux curieux et aux tenaces comme Hérodote. Strabon nous donne une idée de la classe et de la dignité des prêtres auxquels on avait affaire : « Nous trouvâmes le monstre » étendu sur la rive, les *prêtres* s'approchèrent, et tandis » que les uns écartaient les mâchoires, un autre lui intro- » duisait dans la gueule le gâteau, puis la viande, et réussit » même à lui ingurgiter l'hydromel. Après quoi, le crocodile » s'élança dans le lac et nagea vers la rive opposée ; mais un » autre étranger survint muni, lui aussi, de son offrande, les » *prêtres* la lui prirent des mains, *firent le tour du lac en* » *courant*, et, ayant rattrapé le crocodile, lui firent avaler de » même les friandises qui lui étaient destinées[1]. »

La visite du géographe aux colosses d'Aménophis, « en » compagnie d'Ælius Gallus et de sa nombreuse cohorte » d'amis et de soldats » (XVII, 46), rappelle les *parties* de nos modernes voyageurs. En somme, les premiers amateurs grecs d'antiquités égyptiennes n'étaient ni archéologues, ni architectes ; ils n'avaient ni le coup d'œil, ni l'exactitude de l'homme de métier ; leurs descriptions sont généralement vagues, et si celle du tombeau d'Osumanduas affecte plus de précision, elle laisse l'impression d'une composition littéraire à effet, où s'entremêlent les remarques personnelles, les quiproquos du premier rédacteur, les explications de ses guides.

Je crois donc qu'il faut se placer à un tout autre point de vue que LETRONNE pour chercher la solution de ce problème dit du « tombeau d'Osumanduas », qui a captivé les érudits les plus éminents. Bien qu'il ait perdu un peu de son intérêt, on me permettra, par respect pour leur mémoire, d'en re-

1. Strabon, *Géogr.*, XVII, 38 ; trad. Tardieu, t. III, p. 443.

prendre sommairement l'examen. Ci-contre, je présente tout d'abord le plan indiqué par Diodore. (Cf. texte et traduction dans LETRONNE, *l. l.*, p. 274 sqq.)

Je ne reviendrai pas sur les comparaisons jadis établies entre les pylônes et les péristyles du « tombeau d'Osumanduas » et les parties correspondantes du Ramesseum : le lecteur voudra bien se reporter à la *Description générale de Thèbes* et aux *Lettres* de CHAMPOLLION déjà citées. Je ferai seulement remarquer avec LETRONNE que les identifications proposées s'appliquent aussi bien au monument de Ramsès III à Médinet-Abou (cf. CHAMPOLLION, *Notices publiées*, t. I, p. 344-373, 708-740), sauf qu'on n'y a point vu les colosses dont les débris peuvent d'ailleurs être encore enfouis sous les décombres du premier péristyle.

Sur la seconde moitié des deux édifices on a dû se borner à des conjectures; les sanctuaires du Ramesseum sont ruinés. Mais il reste à examiner les salles rendues à l'étude par les déblayements de MARIETTE à Médinet-Abou. A cette intention je reproduis ici la notice rapide et le plan que j'en fis, lors de ma première visite, en 1876.

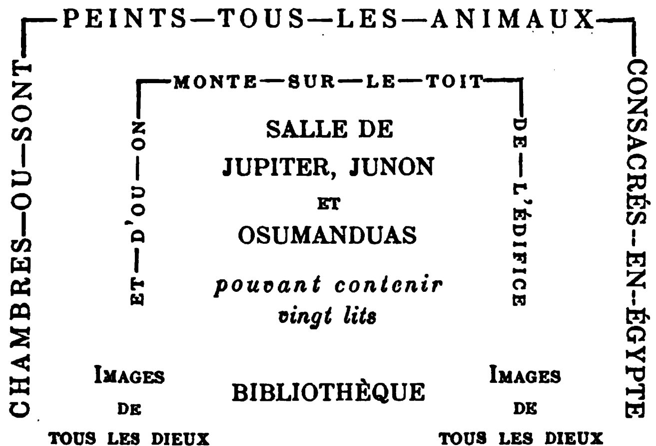
Salle HYPOSTYLE. — Une partie des sculptures du registre supérieur est détruite; mais on peut se faire une idée suffisante de la décoration. Elle comprenait la scène bien connue de l'introduction du roi devant les dieux par Thot et Chonsou, des adorations aux divers types de la triade thébaine, un grand tableau des objets précieux conservés dans le trésor[1].

Différentes chambres se dégagent dans cette salle. Deux portes donnaient accès à celles du sud. La première, en allant vers le fond du temple, conduit au TRÉSOR composé de cinq pièces et suffisamment décrit par CHAMPOLLION[2] et par DÜMICHEN[3].

1. Prisse d'Avennes, *L'Art égyptien*, planches des *Arts industriels*.
2. *Notices publiées*, t. I, p. 365 et 399.
3. Le trésor de Rampsinit, *Hist. Inschr.*, t. I, pl. XXX-XXXIV.

PLAN DU TOMBEAU D'OSUMANDUAS

D'APRÈS DIODORE



CHAMBRES DU TRÉSOR

PROMENOIR

CHAMBRES POUR LA PRÉPARATION DES ALIMENTS

SALLE HYPOSTYLE

Statues de plaideurs.

Sculptures représentant les 30 juges.

2ᵉ PÉRISTYLE

Statues colossales.

Sculptures représentant : la guerre de Bactriane; quatre corps d'armée ; — l'assaut d'une forteresse ; le roi et son lion ; le défilé des prisonniers privés de leurs parties sexuelles et de leurs mains ; — le cortège triomphal du roi.

AUTEL HYPÈTRE

2ᵉ PYLONE EN GRANIT

1ᵉʳ PÉRISTYLE

Statues colossales.

Sur les côtés, piliers avec statues en dosseret.

1ᵉʳ PYLONE EN GRANIT

CHAPELLE DE CHMIN. — On y pénètre par la seconde porte. Sur la *paroi est,* le roi coiffé du casque avec disque solaire présente l'encensoir et fait une libation devant un naos, à l'intérieur duquel est une barque ornée à la proue et à la poupe de têtes humaines coiffées du capuchon et surmontées du diadème atef, qui figurent Amon-Râ [hiéroglyphes]; au-dessus de la barque, on lit : [hiéroglyphes]. — *Paroi ouest.* Usurmārē précédé de Thot portant à la main la palme des panégyries accomplit la même cérémonie devant un naos sous lequel Amon assis respire le parfum d'une gerbe de fleurs; derrière le dieu, Khonsou et Ramsès. — *Paroi du fond* : Offrande du [hiéroglyphe] à Chmin.

En face s'ouvrent quatre salles que je désignerai par l'appellation de CHAPELLES DE PTAH-SOKAR-OSIRIS, et l'ABATTOIR :

1° CHAPELLE D'USURMARE. — Sur la *paroi ouest,* les fils du roi font des offrandes à leur père [hiéroglyphe] suivi de la reine. Une scène semblable occupe la *paroi est :* les princesses sont devant le roi casqué et tenant le [hiéroglyphe]. Le fond de la chambre est démoli.

2° CHAPELLE DE PTAH DE MÉDINET-ABOU. — Le *tableau* de la porte représente le roi casqué offrant [hiéroglyphe] à Ptah de Médinet-Abou, le corps enveloppé de bandelettes et coiffé du serre-tête. — *Paroi est,* deux tableaux : 1° Le roi offre le vin à Amon et à une déesse léontocéphale, coiffée de l'atef; 2° il oint le front de Ptah de Médinet-Abou accompagné de Soχit [hiéroglyphe], dans un naos. — *Paroi ouest* : 1° Offrande [hiéroglyphes] à Amon et Mout; 2° encens à Ptah [hiéroglyphes] emmaillotté, les deux plumes *mā* [hiéroglyphe] sur la tête, dans un naos, et à Hator. — *Paroi du fond* : Offrande du [hiéroglyphe] à Ptah dans ses bandelettes et à la déesse.....(nom et emblèmes effacés).

3° CHAPELLE DES ANIMAUX SACRÉS. — Sur le *tableau* de la porte, le roi reçoit la vie d'un dieu debout. — *Paroi ouest* : 1° Le roi casqué offre le [hiéroglyphe] à une figure d'ibis juchée sur un socle; 2° il tend l'encensoir et libe devant une figure de chacal (Ap-Watu du Sud) accroupi sur un socle, derrière laquelle la déesse Šentaït, à tête de vache, coiffée des deux plumes *mā* [hiéroglyphe], se tient dans l'attitude de la protection. — *Paroi est* : 1° Le roi casqué oint un épervier sur un support; 2° coiffé du serre-tête, il offre les [hiéroglyphes] à un chacal (Ap-Watu du Nord) couché sur un coffre, au milieu d'un naos; la déesse qui se tient derrière l'animal a la tête enveloppée du capuchon et surmontée du disque entre les cornes de vache [hiéroglyphe]. — *Paroi du fond :* Offrande [hiéroglyphes] à Osiris *neb heh, heq zota*, en gaine, avec les emblèmes de Sokar assis dans un naos.

4° CHAPELLE DE LA BARQUE DE SOKAR. — On y pénètre par une porte à deux battants. — *Paroi est :* 1° Le roi encapuchonné offre le vin au dieu ibiocéphale assis dans un naos; 2° casqué, il présente le [hiéroglyphe] à Nofre-Toum à tête humaine (diadème effacé), également dans un naos. — *Paroi ouest :* le roi casqué est dans un naos, tendant l'encensoir et libant devant la barque de Sokar. — *Paroi du fond :* Série ouest, le roi [hiéroglyphe] offre le [hiéroglyphe] à Ptah de Médinet-Abou, coiffé du serre-tête, dans un naos; série est, il offre . . . . . . à Ptah en gaine, ayant le diadème [hiéroglyphe].

Ainsi, ces quatre chambres orientées vers le Nord étaient, on le voit, sous l'invocation de divinités funéraires parmi lesquelles domine le type du dieu de Mémphis, Ptah, dans sa forme souterraine, avec le nom local de « Ptah de Médinet-Abou » : la première était plus spécialement consacrée à *Usur-mā-Rè, Ramsès III*, le roi éponyme, identifiable dans cette chapelle à Ptah-Sokar, dont il prend le diadème [hiéroglyphe]; la deuxième à Ptah de Médinet-Abou; la troisième abritait

les images de trois des animaux dans lesquels s'incarnent les grands dieux infernaux, l'épervier, l'ibis et le chacal, et celle des déesses de l'Ament, Šentait et Hathor, sous la présidence de l'Osiris « maître des durées infinies » ; la quatrième enfin servait de dépôt au *h'onnu* de Ptah-Sokar[1], le dieu qui occupe la place d'honneur sur la paroi du fond, en sa forme locale. Ce résumé justifie la dénomination que j'ai, pour plus de commodité, donnée au groupe de ces quatre chapelles. Les grandes fêtes dont ils recélaient les accessoires, se tenaient au début de l'année agricole, dans le temps des semailles, comme celles de la chapelle de Chmin, en face, du côté sud, se célébraient pour la moisson.

Abattoir. — C'est là qu'on immolait les victimes destinées aux sacrifices. Il comprend : 1° une *cour* dont le côté ouest est bordé par une petite galerie soutenue par un pilier et couronnée par la corniche égyptienne; 2° une *salle* où l'on pénètre par une porte située à l'angle nord-ouest de la galerie.

Cour. — Le *tableau* de la porte montre le roi casqué entrant dans l'attitude et avec les emblèmes de rigueur pour les grandes offrandes : « Il amène, dit l'inscription, des bœufs destinés au sacrifice. » Dans l'intérieur de la cour, le roi accomplit la cérémonie du feu (en brûlant l'encens) et de l'eau, et fait des offrandes de toute nature en l'honneur de Chmin et de la triade thébaine; dans chaque série se reproduit la présentation de quatre bœufs du Rituel. La *paroi nord* se divise en quatre registres : dans celui du bas, des serviteurs tenant la plante sacrée à la main, amènent quatre bœufs très gras et accolés de l'emblème qui symbolise les idées de renaissance; au 2e registre, on a figuré l'abatage et le dépeçage des victimes, auxquels assiste un prêtre élevant l'encensoir et faisant la libation; plus haut, dans le 3e,

1. Voir Brugsch, *Revue égyptologique*, t. I, p. 46.

les servants emportent les pièces vers la salle hypostyle; enfin le 4e registre contient des actes d'adoration, l'offrande de quatre bœufs immolés à Harmachi, Tum et Amon. — Le *pilier* de la galerie est décoré de tableaux représentant le roi embrassé, du côté nord, par Amon et Chonsu, du côté sud, par Montu et Tum.

Dépôt annexe. -- C'est la *paroi sud* qui, au point de vue de la décoration, en forme le fond. Amon y est représenté, enveloppé de bandelettes, avec les attributs d'Osiris, recevant l'hommage de la libation. Sur les autres murailles, le roi répète la libation en présence de la triade thébaine et offre entre autres cinq animaux immolés. Cette chambre servait probablement à conserver les ustensiles nécessaires aux cérémonies qui s'accomplissaient dans l'abattoir. On remarque (voir le plan) que la cour est bien étroite pour que les sacrificateurs y pussent à l'aise faire leur office ; dans les grandes occasions, on devait se contenter d'y contrôler les marques des animaux, de les consacrer, d'y accomplir certains rites sur les quartiers de viandes dépecés au dehors; le plus souvent, on se bornait à des simulacres, et comme au siècle dernier, en s'asseyant à une table modestement servie, on réjouissait sa vue des victuailles figurées sur les trumeaux de la salle à manger, de même, là, les dieux pouvaient s'imaginer à la moindre sollicitation, qu'ils assistaient aux sacrifices royaux sculptés sur les murailles devant leurs images.

Chapelle de Chonsu infernal. -- A côté de l'abattoir, dans l'angle nord de la paroi ouest de la salle hypostyle s'ouvre une chambre dont il ne reste que les fondations; elle mène au *réduit* réservé au-dessous de l'escalier conduisant aux terrasses; deux Nils en sortent, un grand lotus à la main ; le roi, sur le *tableau* de la porte, oint le dieu Chonsu dans ses bandelettes, et, à l'intérieur, il est représenté entre Mut et Chonsu devant Amon. — Il est probable que ces deux salles placées du côté du temple qui appartient, comme on le verra plus bas, au dieu Chonsu, se rattachent, sous le rapport des

cérémonies et des idées, au groupe désigné sous le nom de chapelles de Ptah-Sokar. On y révérait le 3e personnage de la triade dans son rôle infernal. Au point de vue mystique, tout cet ensemble correspond à la région du ciel nocturne dans laquelle le dieu prépare sa réapparition à l'horizon oriental, comme la graine pousse hors du sol qui la recouvre une verdure nouvelle.

De la grande salle hypostyle on monte par quelques marches à une *seconde salle* soutenue par huit colonnes, maintenant arasée à quelques centimètres du sol, et qui, par sa situation dans le plan de l'édifice, me paraît correspondre à la SALLE DES OFFRANDES d'Edfou et de Dendérah.

Dans l'angle ouest de la paroi nord une porte conduit à une sorte de PASSAGE dans lequel le roi assis reçoit l'hommage de l'*An-mut-ef;* derrière lui sont six personnages, « tous les Horus qui sont au ciel ». — Ce passage donne accès, du côté nord, à l'ESCALIER des terrasses; du côté ouest, à un service composé, exactement comme l'abattoir, d'une cour avec galerie et d'une annexe, et réservé, je crois, pour la FÊTE DU NOUVEL AN.

Cour. — *Paroi sud :* quatre tableaux dans chacun desquels le roi fait une offrande à une divinité criocéphale assise, savoir :

1. Coiffé du klaft, il offre les pains à
2. — serre-tête, — le à
3. — casque, — — à
4. — klaft, — — à

Dans la *série nord,* l'offrande des pains se fait aux divers Horus également assis. Au registre supérieur sont figurés les cynocéphales et autres génies en adoration et la barque de Chmin. — La *paroi ouest* montre le roi agenouillé devant Harmachi : une longue inscription a été gravée devant lui.

— Sur l'*architrave* qui supporte la corniche de la galerie, la barque de Tum navigue vers le Sud; les divinités qui la montent s'inclinent pour recevoir l'hommage du roi agenouillé suivi des cynocéphales. — Enfin sur le *pilier*, le roi est embrassé d'un côté par Amon et Tum, de l'autre par Amon et Harmachi.

Toute la décoration de la cour converge vers la porte située dans l'angle nord-ouest de la galerie et au-dessus de laquelle on lit : [hieroglyphs]. Sur le *tableau*, adoration à Harmachi. — C'est vers la *paroi sud* de l'annexe que sont dirigées les représentations ; elle est occupée par Chmin recevant l'offrande du vin. Des libations à divers dieux, Harmachi, Tum, Amon, décorent les autres parois; mais Harmachi et Tum sont plus souvent figurés. Sur la *paroi nord*, le *mā* est présenté à Tum; au-dessus de la porte, deux scènes montrent l'une le roi reçu par Tum, l'autre le roi reçu par Harmachi.

De la deuxième salle à colonnes, on monte à une troisième qui correspond au [hieroglyphs] « VESTIBULE, salle du milieu[1] » des autres temples. La paroi nord est percée de deux portes : la plus orientale conduit à deux cellules dont il est difficile de préciser l'affectation ; dans la seconde sur la *paroi nord*, deux personnages figurant le dédoublement de la personne royale maintenant l'hiéroglyphe gigantesque de l'Est.

Par l'autre porte, on pénètre dans une série de chambres : — Dans la première, on voit le roi présenté à Amon par Mut

1. Ce nom désigne les passages, les salles intermédiaires entre deux parties différentes du temple. — Il ne reste rien de la décoration de cette salle, ni de la précédente. Il y a tout lieu d'admettre qu'elle était composée d'après les mêmes principes que les salles correspondantes du Ramesseum. (Cf. Lepsius, *Denkm.*, vol. VI, pl. 170-171; Champollion, *l. l.*, t. I, p. 494 et sqq.) Le VESTIBULE correspond à la salle qu'on a identifiée à la BIBLIOTHÈQUE d'Osumanduas par une erreur analogue à celle du guide égypto-grec de l'auteur de la description du tombeau. (Voir ci-dessous, p. 76, note 1.)

et Montu. — Sur les montants de la porte de la salle suivante, le roi est représenté pénétrant, comme dans le groupe précédemment décrit « dans la chambre deux fois pure »; sur le *tableau,* il adore Amon; contre chacune des parois sud et nord de cette chambre sont disposées cinq niches dont une, celle de l'angle nord-ouest, est sans fond et sert de porte à la 3e salle. Il reste donc *neuf* niches destinées à recevoir les images des divinités composant vraisemblablement la part des parèdres principaux; la paroi du fond est décorée par deux libations symétriques à Amon-Sonter criocéphale avec le disque solaire en diadème. — Salle 3e : la *muraille du fond* est détruite. *Paroi ouest :* le roi agenouillé et suivi de déesses protectrices présente l'anagramme de son nom à Harmachi et Šu. *Paroi est :* il reçoit l'emblème des panégyries d'Amon, Mut et Chonsu.

La 3e salle hypostyle ou vestibule sert de dégagement au triple sanctuaire dont les portes s'ouvrent dans la paroi du fond. Le SANCTUAIRE DU NORD contenait la barque de Chonsu, et à en juger par les autres temples, celui de la droite du temple était consacré à Mut. Dans le SANCTUAIRE CENTRAL, quatre piliers décorés de cynocéphales en adoration supportaient quelque emblème consacré à Amon-Rā, peut-être la barque du grand dieu. Suivant l'usage et d'après un plan moins heureux que le plan élaboré par les constructeurs d'Edfou et de Dendérah, le sanctuaire central se continue et se subdivise en une série de salles qui se disposent au fond du temple, et que je comparerai aux chambres « mystérieuses » et aux cryptes des temples ptolémaïques. La première forme un couloir transversal dans lequel les hiéroglyphes sont sculptés en relief, et qui, du côté nord, aboutit à deux petites pièces en enfilade.

Chambre 1re. — *Paroi est :* 1° offrandes à Amon dans un naos; 2° libation à Amon suivi de la déesse Amon-t faisant le *sa* du dieu; les divinités sont dans un

naos. — *Paroi ouest :* 1° adoration à une divinité criocéphale, avec le disque solaire en diadème, assise dans un naos, le bras levé vers le neχeγ (pose de Chmin) ; 2° offrandes diverses et libation au type de Chmin.

Chambre 2ᵉ. — *Paroi est :* encens et libation à un dieu criocéphale, portant le diadème atef ; c'est Amon-Harmaχi ; il est suivi de Baste léontocéphale. — *Paroi ouest :* même scène ; le dieu est Amon-Rā.

Les représentations nous montrent de quelle nature étaient les principales images[1], naos, etc., etc., contenues dans ces chambres, comme dans les cryptes de Dendérah ; en même temps, elles font comprendre le point du vue particulier sous lequel Amon, le dieu de Thèbes, y était invoqué ; c'est-à-dire, comme la personnification de l'ardeur génésiaque, des énergies de la vie, des forces qui maintiennent l'ordre cosmogonique et empêchent la désorganisation. N'oublions pas que nous sommes ici dans la partie gauche du temple, celle qui correspond à la région du ciel où est l'horizon oriental, où réapparaît le soleil.

Derrière le couloir est un autre couloir parallèle avec lequel il communique par une petite baie pratiquée dans le soubassement à l'angle nord-ouest ; les décombres ne permettent pas de constater s'il existait d'autre entrée. Une longue chambre confine à ce second couloir, du côté nord, et est décorée d'adorations à la triade thébaine, laquelle résume en somme toutes les puissances invoquées en détail dans le reste du temple. Les adorations du couloir s'éloignent de cette chambre.

1. M. A. Rhoné me fournit la note suivante écrite en 1865, à Médinet-Abou, sous la dictée de Mariette : « Dans la chambre de l'angle droit (en regardant le fond du temple) on trouva un nombre considérable de statuettes en bois dont les pieds avaient été détruits. Plusieurs étaient d'une exécution remarquable. » Cf. Maspero, *Guide du Visiteur à Boulaq*, p. 174, Osiris-momie en bronze, n° 2220. — Il s'agit sans doute de la salle V du plan décrite ci-après.

Toute la partie occidentale du temple est détruite ou enfouie sous les décombres.

Les débris de statues gisent encore dans les cours et les salles hypostyles.

Le lecteur a pu juger par cette notice de la mesure dans laquelle le Ramesseum est comparable à Médinet-Abou. En rapprochant le plan qui y est joint de celui de Diodore, il [illegible] que la disposition générale du temple de Ramsès III a pu inspirer l'auteur premier de la description[1], surtout si celui-ci n'a vu, comme je le crois, cette partie du monument que de la porte qui conduit du 2e péristyle à la grande salle.

Cette dernière ne renferme pas trace de la scène de la psychostasie à laquelle Diodore[2] fait allusion, et qui n'y serait pas à sa place; je crois que le drogman chargé de l'explication s'est laissé entraîner par le nom même des hypostyles, *usex*, qui est aussi celui du tribunal où Osiris et ses 42 asses-

1. La bibliothèque ne se retrouve pas à Médinet-Abou (voyez note 1, p. 73 ci-dessus) parmi les chambres dont les bas-reliefs existent encore; mais contrairement à l'opinion avancée dans les *Lettres* de Champollion (*l. l.*, p. 23), il ne paraît pas permis de comparer « l'officine de l'âme » à la Salle du Ramesseum où sont figurés *Tehot* et *Safech* avec des *la*. Dans les scènes décrites, les deux divinités se chargent, en échange des offrandes que le roi consacre, de faire revivre son nom ici-bas par le talent des scribes, sans doute, mais surtout pendant des millions de panégyries par la connaissance des choses divines qu'il va acquérir dans le sanctuaire. Ces représentations sont fréquentes; isolées comme ici, elles n'annoncent nullement un dépôt de traités religieux. — A Edfou, l'offrande des divers ustensiles de scribe, l'intervention des divinités de *combat* promettant la victoire sur Typhon par les textes sacrés forment les sujets des bas-reliefs de la *Bibliothèque*. Celle-ci n'est d'ailleurs qu'une sorte d'armoire en pierre, placée, comme à Esnèh, dans le pronaos, et renfermant un nombre limité d'ouvrages, à la main de l'officiant, lorsqu'il va commencer les premières cérémonies.

2. « Ceux-ci (les juges) étaient sculptés au nombre de 30 sur une des parois, avec le grand juge au milieu d'eux... » Trad. Letronne, *l. l.*, p. 276.

seurs tenaient leurs assises, et il a traité de plaideurs suppliants les hauts personnages dont les statues agenouillées subsistaient encore. Mais si le touriste grec a dû se contenter de descriptions plus ou moins vagues, ces descriptions ont pris pour lui un grand caractère de netteté, lorsqu'on lui en a montré les éléments dans les tombes de la vallée des rois alors accessibles aux visiteurs. C'est ainsi qu'il a pu voir plusieurs exemplaires du JUGEMENT DE L'ÂME, que, dans les premières chambres du tombeau même de Ramsès III, il a constaté comment « étaient exécutées toutes sortes d'aliments agréables au goût [1] », de quelle forme étaient les lits du sanctuaire où Osumanduas était associé comme le Pharaon éponyme de Médinet-Abou à la triade thébaine; qu'après avoir admiré les salles funéraires où sont figurés les astres [2], considéré les grands calendriers des murs extérieurs de l'édifice même qu'il décrit, il a pu se faire une idée de l'usage du grand cercle d'or placé sur les terrasses [3] dont le module est l'unité de mesure sacrée, et qui rappelle la sphère des astrologues égyptiens [4].

L'identification du temple funéraire de Médinet-Abou avec le tombeau d'Osumanduas rencontre une difficulté, la première parmi celles que soulève Letronne, l'absence d'un cartouche qu'on puisse comparer avec celui de ce Pharaon imaginaire. Mais il ne faudrait pas s'étonner qu'Hécatée fût tombé dans le piège tendu aux voyageurs ignorants de la langue égyptienne, et qu'il ait pris « le nom d'un port pour un nom d'homme » comme certains comprenaient que

1. C'est sans doute la destination que le cicerone donnait à l'ABATTOIR où étaient préparées les viandes, à la SALLE DES OFFRANDES où on disposait tout ce dont se nourrissent les dieux.

2. Champollion, *Not. publ.*, t. I, p. 490 sqq.

3. La terrasse qui symbolise le ciel supérieur était le théâtre de cérémonies astronomiques régulières. Cf. le petit temple hypèthre des terrasses de Dendérah, les *stations* d'Edfou.

4. Pap. Gr. de Leyde, t. II, 1885, pap. V; Berthelot, *Journal des Savants*, 1886, avril, p. 214.

les colosses des *mennun* étaient des statues de [hiéroglyphes], c'est-à-dire de *Memnon,* comme Pline rapportait que le Labyrinthe, le monument du nome de [hiéroglyphes] Σουχ, *pe tōš Sukh* ou *pe to Sukh* [hiéroglyphes][1] était le monument de (Pharaon) *Petesukhi*[2], d'autant plus que ce nom rappelait à l'oreille la désignation du crocodile sacré, [hiéroglyphes], incarnation de Sukh et nom d'homme à la mode au Fayoum sous les dernières dynasties[3].

Ce roi Osumanduas ne semble d'ailleurs avoir été mentionné par les auteurs grecs qu'à l'occasion de son tombeau[4]. Tzetzès qui se prétend familier avec l'antiquité grecque

> Κτησίας καὶ Ἡρόδοτος, Διόδωρος καὶ Δίων,
> Καὶ Καλλισθένης σὺν αὐτοῖς, Δημόκριτος καὶ ἄλλοι[5]...

déclare que toute l'histoire d'Osumanduas tient dans ces trois vers :

> Ὀσυμανδύας βασιλεὺς ὁ μέγας ὁ τῶν Σύρων[6]
> Θηρίον εἶχε λέοντα, πολέμοις παραστάτην,
> Ἀνθ' ὧν ἐξέθρεψε, χάριτος μεμνημένον[7].

Letronne rapproche, il est vrai, son nom de celui du Pharaon Smendès (Ἰσμάνδης) mentionné par Strabon comme enseveli dans la Pyramide du Labyrinthe. Mais M. Tardieu, le traducteur de Strabon, adopte comme lecture *Imandès;* on trouve aussi la variante Μαίνδης; et, étant donnée la prononciation mal assurée de l'*r* égyptien, je suis très tenté de

1. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, p. 681.
2. Pline, *Hist. nat.,* XXXVI, 84.
3. Pap. Casati dans Brugsch, *Lettre à M. le vic. de Rougé*, p. 13. Voy. aussi Ulrich Wilcken, *Zeitsch.*, 1884, p. 136 sqq.
4. Diodore le place, il est vrai, avant un certain Uchoreus, fondateur de Memphis.
5. Tzetzès, *Chil.*, III, 99.
6. Tzetzès qui avait la passion du syrien, fait d'Osumanduas et de Sésostris des rois assyriens ou syriens, cf. *Chil.*, III, 83.
7. Tzetzès, *Chil.*, III, 892 sqq.

reconnaître dans ce nom celui d'Amenemha III, *Mā'-n-rè*, [hieroglyphs][1]. Toutefois, Strabon frappé à l'assonance d'Imandès avec un second nom de Memnon, « comme quelques-uns l'affirment, le même prince que les Égyptiens appellent Ismandès dans leur langue », émet cette hypothèse que le Labyrinthe « ne serait lui aussi qu'un memnonium, œuvre de la même main qui a élevé les monuments d'Abydos et de Thèbes[2] ». Ramsès II était donc appelé par le vulgaire Ismandès; et de fait, rien n'empêche que nous n'ayons là une notation grecque de la prononciation de [hieroglyphs] *Osurmārē*, le héros des contes populaires[3]. 'Οσυμανδύας ou 'Οσυμανδάνης[4], comme écrivent les auteurs grecs, suivant les dialectes qu'ils parlent, est de la même famille; mais le nom est conservé sous une forme moins contractée qu'Ismandès et avec un élément final en plus dont il faut tenir compte. Ce nom, il se lit sur tous les murs de Médinet-Abou [hieroglyphs] « la demeure *usu(r)mâ(re χ)numte heh* (vulg. en grec *osumándue usumánden-è-*)[5] », avec les variantes du type [hieroglyphs] qui attirent la terminaison *uas, oës* d''Οσυμανδύας, et c'est celui du temple de Ramsès III[6].

1. Cf. dans Diodore, I, 61, le Pharaon Μένδης nommé aussi Μάῤῥος constructeur du Labyrinthe. — Le prof. Lauth (*l. l.*) a fait le même rapprochement: Mendès = Mara-Amenemha III.

2. Strabon, tr. Tardieu, t. III, p. 445.

3. Maspero, *Contes égypt.*, le conte de *Satni Xamoïs*, p. 47.

4. Tzetzès, *Chil.*, III, 892.

5. Les aspirées disparaissent pour le grec, et dans la prononciation usée du groupe par les Égyptiens, *r* tombe, *t* au voisinage de *n* devient δ, les voyelles colorées des syllabes faibles passent aux syllabes accentuées.

6. Au moment de corriger les épreuves de cet article, je reçois communication d'un Mémoire du professeur Lauth, *Busiris et Osymandyas*, que je n'avais pu me procurer. Ce savant auquel on doit tant de vues ingénieuses, en identifiant Osymandyas à Ramsès II, compare le groupe *Osyma-ndyas* à [hieroglyphs] *(Rā)-Vesu-Mà nuti aa*, avec rejet du mot Rā qu'il prononce au commencement du cartouche, et addition de l'épithète « dieu grand ».

§ 3. — Le cimetière des ibis a Abydos

A l'ouest de la nécropole d'Abydos, se dresse une vaste construction bien connue sous le nom arabe de شونة الزبيب *šunet ez-zebib*, « le magasin aux raisins secs ». On pourrait y déposer certainement tous les raisins secs qui se consomment en Europe pendant une année; rien ne donne à croire cependant qu'Abydos ait été sous les Arabes, voire à l'époque pharaonique, le centre de vignobles considérables. Mariette étonné de ce nom crut un instant retrouver là un souvenir du culte d'Osiris dans le rôle où il est comparable à Dionysos, d'autant mieux que la façade porte des traces de la décoration propre aux façades des tombes de l'Ancien-Empire. En réalité, il n'avait devant lui qu'une antique forteresse. Mais les fouilles, qu'il a pratiquées dans l'intérieur lui ont fourni 200 vases environ ensevelis au-dessous du sol, dans une couche de sable apportée dès longtemps par les vents du désert, et servant de cercueils à une ou plusieurs momies d'ibis[1]; quelques-uns de ces vases ornés de peintures sont exposés maintenant à Boulaq. L'enceinte a donc été, au moins à partir de la XXVI[e] dynastie, utilisée comme cimetière des ibis sacrés. C'est, je crois, ce que rappelle le nom étrange qu'elle porte actuellement : de la vieille dénomination [hiéroglyphes] (ou [hiéroglyphes]) [hiéroglyphes] *šont ne t' obī hīb*[2] « le dépôt des cercueils (ou vases) d'ibis », les Égyptiens arabisants qui aiment à comprendre ce qu'ils disent ont fait *šunet-ez-zebīb*.

1. Mariette, *Catal. des monum. d'Abydos*, p. 579. On a aussi trouvé dans l'épaisseur des murailles, conformément à un usage des ensevelisseurs de la Basse-Égypte, des cercueils d'enfants, dont un certain nombre, si mes souvenirs sont exacts, sont plus anciens que les vases à ibis.

2. La prononciation sifflante du [hiéroglyphe], d'ailleurs assez fréquente dans les dérivés de l'égyptien antique, se confirme pour le cas présent par la variante [hiéroglyphes] relevé à Karnak (Brugsch, *Dict. hiérogl.*, t. v, p. 1705); elle se retrouve, avec le même radical, dans le nom de la ville de [hiéroglyphes] = ϫⲉⲙⲛⲟⲩϯ, Σεβέννυτος, سمنود.

§ 4. — Bušin et Phanizoit[1]

M. Amélineau vient de publier dans le dernier numéro du *Journal Asiatique*[2], un document intéressant : *Le Martyre de Jean de Phanizoit* du district de *Bušin*, ⲃⲟⲩϣⲓⲛ. Suivant l'opinion émise par Quatremère[3], par Champollion[4], et acceptée généralement, il identifie ⲫⲁⲛⲓϫⲟⲓⲧ, *Phanizoit*, avec *Ez-Zeitun*, الزيتون, et *Bušin* avec *Buš*, بوش, deux bourgs appartenant aujourd'hui à la province de Beni-Souef, arrondissement de Beni-Souef. Mais il fait remarquer en même temps[5], que la position du village d'*Abu-n-Nomros*, ابو النمرس, désigné dans le récit comme voisin de *Bušin*, ne peut être retrouvée auprès du bourg de *Buš*, et doit être cherchée à vingt-cinq lieues plus au nord, en face du Caire.

Je crois bien qu'il en va de même de *Phanizoit* puis de *Bušin*, et que l'identification de ces deux localités n'a pas été faite exactement.

Je remarquerai tout d'abord que les deux noms coptes diffèrent des deux noms arabes, *Ez-Zeitun* et *Buš*, qu'on en a rapprochés, par la finale *un* ajoutée à l'un, et *in* retranchée à l'autre. Or, la prononciation arabe, dans les très nombreux exemples que nous avons, reproduit, élément à élément, les noms de lieu coptes[6].

1. Extrait du *Journal Asiatique*, 1887, VIIIe série, t. X, p. 145-150.
2. N° 2, février-mars, 1887, VIIIe série, t. IX, p. 118, 128-129.
3. *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. I, article *Bouschêm*, auquel je renvoie pour la plupart des documents relatifs à cette ville rappelés dans la présente communication.
4. *L'Égypte sous les Pharaons, Descr. géogr.*, t. I, p. 314.
5. *Journal Asiatique*, 1887, VIIIe série, t. IX, p. 128.
6. L'exemple, cité par Champollion (*l. l.*), de ϫⲁⲡⲁⲥⲉⲛ correspondant à *Chabās*, شباس, où la désinence ⲉⲛ semble supprimée par l'arabe, n'est pas concluant. ϫⲁⲡⲁⲥⲉⲛ est un pluriel copte de ϫⲉⲃⲉϩⲥ traduit par les

Les divers renseignements que Quatremère a réunis dans l'article *Bouschêm*, d'après les manuscrits coptes du Vatican, les lexiques coptes-arabes, la description de l'Égypte de Macrizi, et l'histoire des monastères d'Abu-Celah, viennent étayer l'objection philologique que je fais valoir :

1° Les variantes du nom de *Bušin* sont :

Schêm, Ouschêm, Bouschêm, Ousim, Wasim, وسيم. — Vansleb et Renaudot prononcent *Wissin* et *Wisin*. — Il résulte de ces variantes que la finale *se maintient exactement*, et que le *b* initial s'adoucit en *w*, *u*, ou même disparaît ;

2° Les dénombrements de l'Égypte rattachent la ville à la province de *Gizeh*[1]. Or *Buš* est située dans l'ancienne province de *Behnesa* ou d'*Ashmunein ;*

3° Abu-Celah place tout auprès le monastère de *Nehia*, auquel le k'alifs 'Amer-b-ahkem-Illahi constitua un waqf de 30 feddans à *Daharmes* (province de Gizeh), que les moines cultivaient eux-mêmes ; ce monastère était situé sur les bords du Nil, et d'après les détails du récit d'Abu-Celah, en face de Fostat. Enfin, *Bušin* était non loin de ⲡⲟⲛⲙⲟⲛⲣⲟⲥ, ابو النمرس, *Abu-n-nomros*. Toutes ces localités existent encore aujourd'hui sur la rive gauche du Nil, à proximité du Caire, comme on peut le voir sur les cartes[2], et notamment sur les feuilles

Arabes الشباسات, *les Chabās*, et sert à désigner un ensemble de villages du district de *Dessuq* (G'arbieh) portant tous le nom de *Chbehs*, شباس : *Chabās o'mēr* (*Chabās ambareh*), *Chabās eṣ-ṣohade* (*Chabās songor*), *Chabās-el-melh'*, non loin desquels se dresse le monticule de *Chabās*.

1. Zoëga nous apprend (p. 286, 643, n° 5) que cette ville relevait de Benha et était située à la limite du désert. Le P. Vansleb déclare en outre, dans sa nomenclature des évêchés, que Bouschime est en deçà du Caire, non au Sud.

2. On y lit بهرمس, *Bahermes*, au lieu de دهرمس, *Da-hermes*. La variante de Quatremère provient soit d'une erreur de lecture facilement

de la carte topographique de la Commission d'Égypte, 21, 24, 25. A *Bušim* ou *Bušin*, correspond le chef-lieu d'arrondissement *Ausim*, اوسيم, à *Phanizoit* correspond *Ez-Zeidiah* ou *Zaidieh*, زيديه, faubourg d'Ausim, qui manque sur la carte de la Commission d'Égypte. *Zeidiah* est une forme adjective traduisant *Pha-ni-zôit* « le lieu des *Zoit* », الزيد ناحية, بلد الزيد [1], et elle a été amenée par l'assonance avec le nom propre زيد très répandu en Égypte, ainsi que ses dérivés *Abu-Zeid*, *Zeidan*. Quant au changement du *t* en *d*, on sait que les Coptes de la Haute-Égypte [2] prononcent uniformément le ⲧ, *d*.

Ausim se décompose, comme le font pressentir les variantes ci-dessus, en deux parties, *Bū* (*Wū*) *Schêm*. La première est la désignation topique [hiéroglyphes], « localité », qui peut être supprimée dans l'énonciation du nom de lieu (cf. *Bubaste*, et تل بسته, *Tell Basta*, comparable à *Schêm* et *Bū-Schêm*), et dans la prononciation être représentée par l'articulation *w* ([hiéroglyphe]), *b* ou ⲫ (cf. *Pha-Cusa et Pha-nizoit*). Il y a déjà longtemps que M. Brugsch (*Géogr.*, t. I, p. 243, et *Dict. géogr.*,

explicable, soit plutôt de l'emploi primitivement arbitraire de l'article masculin ou féminin ⲡ, ⲫ, ⲧ (prononcé communément *d* par les Arabes), ou de la désignation topographique *Bu*, *To*, etc. On trouve d'ailleurs (*Comm. d'Égypte*, *l. l.*, feuille 24), plus au Sud, aux environs de *Gizeh*, كفر طهرمس, *Kafr Tahermes*.

1. Cf. pour le changement de ⲛⲓ en ال le nom de lieu ⲛⲓⲕⲁⲫⲁⲣ d'origine grecque qui est devenu par un jeu de mots très goûté des Arabes, الكفور, *el-Kefour* « les villages ». La signification du groupe initial ⲫⲁ de *Phanizoit* est éclairée plus loin.

2. Communication faite à la Société de linguistique en 1887. Pour les noms de lieu, comparer, par exemple, سمنود *Samannûd*, et ϫⲉⲙⲛⲟⲩⲧⲉ, ϫⲉⲙⲛⲟⲩϯ.

sub voce) a rapproché le nom arabe أوسيم de celui de l'ancien chef-lieu du nome *Létopolite,* qui s'appelait [hiéroglyphes], *Sok'émi,* variante [hiéroglyphes], *Sošémi,* « le sanctuaire », en grec ψώχεμμις[1]. La deuxième partie de *Bū-Schêm* est précisément dérivée de *Sok'émi, Sošémi;* la présence de l'accent sur la voyelle *é, i,* de *Sok'ém-i,* a amené l'addition d'un ا prosthétique dans la variante *Awsim* comme dans *E-Sna, A-Siūt, E-Btū,* ابطو (pour *Betū,* Βοῦτος), *E-Bšān* ابشان (pour *Bešān,* [hiéroglyphes], *Pe-šān-A'mun,* Diospolis-Parva), *Abu-Sir* (pour *Busirī*), ارز (pour رز, *riz*), ادرة (pour درة, *dourah*), etc.

J'en finirai avec ces observations philologiques, en ajoutant que les Arabes modernes, après une période d'hésitation entre l'*s* et le *š* résultant de la combinaison de deux articulations *s* et *š* (variante dialectale χ) de *sšém,* se sont décidés pour la prononciation *Awsim.*

Ainsi donc, la *Bušin* du *Martyre de saint Jean* n'est autre que l'antique *Létopolis*, ville déjà importante sous la IVe dynastie, qui renfermait un des plus vieux sanctuaires de l'Égypte, et conservait le cou d'Osiris. Cette identification nous permet d'emprunter aux écrivains coptes un renseignement nouveau sur le culte antique qui y était célébré : d'après l'auteur du *Martyre de saint Macaire*[2], *Horus* (Apollon), le dieu éponyme, y avait au nord de la ville un temple splendide que Soterichus, gouverneur sous Constantin, rasa avec beaucoup d'autres édifices religieux, entre autres un sanctuaire consacré à *Amon* (Jupiter), sur la place même de la ville.

1. L'accent primitif n'est pas sur ω ; celui qui est indiqué sur cette voyelle n'est qu'un accent théorique. La présence du μ redoublé dans le grec, correspond en égyptien, comme j'ai eu l'occasion de le remarquer ailleurs, à une élévation de la voix sur la voyelle qui précède la consonne redoublée, ici ε ; ainsi Ἄμμων transcrit l'égyptien *Amŏn.*

2. Quatremère, *l. l.*

Quant au bourg de *Buš*, qui est actuellement un des principaux centres chrétiens de la Haute-Égypte, il fait partie d'une agglomération appelée actuellement par les listes officielles et par les habitants *Taha-Buš*. *Taha*[1] anciennement *Theodosiopolis*, cité dans le dénombrement de la province de *Behnesa-Ashmunein*, compta, d'après Abu-Celah, 15,000 chrétiens et 360 églises et fut un évêché important.

§ 5. — Le protocole de Snefrou[2]

Le protocole des Pharaons a été interprété de diverses manières ; voici une explication nouvelle, idéographique, que j'applique, par manière d'exemple, à celui de Snefrou. [hiéroglyphes], traduit d'ordinaire *le roi du Sud, le roi du Nord*, était peut-être lu *set-seχet* ou *Enχāb-χāb* dans quelques cas spéciaux, mais la lecture courante était *Suten*, le roi. En fait, l'ensemble des titres de Snefrou signifie :

1° Le roseau d'El-Kab, celui du Delta ;

2° [hiéroglyphes] le vautour d'El-Kab, le serpent du Delta ;

3° L'épervier d'or ;

4° L'épervier spécial nommé *nev-māt* (comme Ptah), etc.

Il y a là une assimilation du roi à cinq des principaux *totems* des tribus égyptiennes, savoir : les deux plantes et les deux animaux qui étaient adorés aux limites opposées de la vallée du Nil, et l'épervier dont le culte avait envahi tous les sanctuaires. Ainsi, dès les premières dynasties, le Pharaon était considéré comme une incarnation de la divinité, mais de la divinité des vieux temps du fétichisme ; son origine *solaire* n'était pas encore inscrite dans ses titres, bien que la religion de Râ fût déjà établie partout.

1. Quatremère, *op. l.*, t. I, p. 367.

2. Publié, en style indirect, dans le *Journal Asiatique*, 1888, VIIIe série, t. XI, p. 284-285.

§ 6. — Les Fils de Misraïm[1]

Le rédacteur élohiste du chapitre x de la *Genèse* donne à *Misraïm*, fils de Cham, une descendance nombreuse :

(13) וּמִצְרַיִם יָלַד אֶת־לוּדִים וְאֶת־עֲנָמִים וְאֶת־לְהָבִים וְאֶת־נַפְתֻּחִים׃

(14) וְאֶת־פַּתְרֻסִים וְאֶת־כַּסְלֻחִים אֲשֶׁר יָצְאוּ מִשָּׁם פְּלִשְׁתִּים וְאֶת־כַּפְתֹּרִים׃

La science a déjà interrogé les Égyptiens eux-mêmes sur cette filiation. Je m'enhardis ici à faire une nouvelle tentative pour obtenir d'eux une réponse à la question.

1. Ludim לוּדִים. L'illustre égyptologue E. de Rougé a reconnu dans cette dénomination le mot *ret-u*, par lequel les Égyptiens se désignent eux-mêmes dans le tableau des quatre races qui habitent les quatre parties de leur univers[2]. Le mot signifie « le peuple » en général, les gens d'une famille. Par la prononciation, il se confond sensiblement avec les *rūd-u* « cultivateurs, serviteurs », et dérive peut-être du même radical « attacher ».

2. E. de Rougé a comparé les ʿÂnâmim עֲנָמִים aux *Anu*, qu'il suppose avoir habité la vallée du Nil dès une haute antiquité. L'existence d'un peuple de ce nom ayant formé un élément important de la population égyptienne n'est confirmée, je crois,par aucun texte. *On, An,* est une *pierre levée.* Plusieurs villes du Delta et de la Haute-Égypte ont été appelées *On*, à cause de la pierre anciennement adorée dans leurs sanctuaires, et non à cause de la tribu qui les a fondées[3].

1. Extrait du *Journal Asiatique,* 1888, viii[e] série, t. xii, p. 199-204.
2. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on doit attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 6.
3. *On* sert aussi à désigner les *vallées arides* qui donnent accès aux déserts montagneux de l'Est et de l'Ouest.

[hieroglyphes], [hieroglyphes], [hieroglyphes] *am*, *amem*, *anemem*, *personnage*, *notable*, *homme d'une classe supérieure*, par opposition à l'*homme de condition servile*, correspond, pour ainsi dire lettre pour lettre, à ANÂM. Les *amem* ont une place privilégiée dans les cérémonies religieuses. Ce sont eux qui font retentir le temple et les cours de leurs acclamations, comme les génies de l'horizon oriental au lever du soleil, lorsque le dieu entouré de ses prêtres sort de son sanctuaire sur sa barque sacrée. Sont-ils les 'ÂNÂMIM de la *Genèse?*

Si cette identification est exacte, les LUDIM et les 'ÂNÂMIM forment, comme naguère encore dans l'Égypte moderne les *fellah'in* et les *zawat* (ذوات, de ذو « seigneur, propriétaire »), les deux grandes classes que reconnaît le fisc. Les *fellah'in* comptent seuls dans le contingent de la population rurale; ils doivent mettre en culture tout le sol et satisfaire à toutes les obligations de la commune vis-à-vis du pouvoir[1]. Les *zawat*, au contraire, composés de fonctionnaires, de multezems, de faqhis, de membres du clergé, d'étrangers, sont exempts de la corvée, de la plupart des charges, et peuvent à leur gré régler directement leurs taxes avec la trésorerie centrale. Guerriers, prêtres, possesseurs du sol, employés royaux, les privilégiés de l'antiquité, ainsi que ceux de nos jours, n'avaient d'ailleurs pas nécessairement une origine ethnique différente de celle des castes inférieures.

3, 4, 5. LEHABIM לְהָבִים, NAPHTUHIM נַפְתֻּחִים, PATRUSIM פַּתְרֻסִים, introduisent un autre ordre d'idées. NAPHTUHIM et PATRUSIM, avec un changement d'accent amené par l'adjonction du suffixe *im* ־ִים, sont les dénominations égyptiennes de la Basse et de la Haute-Égypte, comme l'a reconnu E. de Rougé: *nō-Ptah* [hieroglyphes] « le territoire de Ptah » et *Pa-*

1. Dans les villes, les corporations d'artisans forment la classe taillable.

tō-res « le pays du Midi ». Mais je ne puis reconnaître, avec l'illustre égyptologue et M. H. Brugsch, dans *Lehabim*, les ou Libyens des inscriptions. Ils ne sont point ici à leur place au milieu des Égyptiens proprement dits ; mais surtout la présence du ה dans l'intérieur du mot hébreu oblige à chercher un autre rapprochement[1]. Or, le long de la bouche Pélusiaque et dans l'Ouadi Tumilat, l'Égypte a de tout temps accordé des terres à des tribus alliées, ou à des réfugiés soumis à un autre régime administratif que les Égyptiens de la vallée. Le *ro-abet* ou *ro-abi*, « frontière orientale », comme on appela plus spécialement le nome *Arabia*, où fut la terre de Goshen, me paraît avoir été le type original du mot *Lehabim* qui désigne ainsi toutes les peuplades habitant immédiatement à l'est du Nil, et principalement celles dont la parenté avec les Sémites n'était pas acceptée. Les *Abbadeh* modernes sont peut-être des représentants de ces *Lehabim*.

En somme, les trois termes que nous venons d'examiner nous rappellent trois des grandes divisions politiques du pays des Pharaons, énumérées à partir de la Palestine : Gouvernement du Canal, Delta, Saïd, pour employer les termes de l'administration du Khédive.

6, 7. CASLUHIM כַּסְלֻחִים (*de qui sont sortis les Philistins*) et CAPHTORIM כַּפְתֹּרִים. Il semble qu'on doive appliquer aux CAPHTORIM la glose qui suit CASLUHIM (cf. *Amos*, IX, 7,« et les Philistins de Caphtor »). Cependant je ferai remarquer que plusieurs passages des Livres-Saints distinguent deux éléments ethniques parmi les Philistins : *Cari* כָּרִי ou *Créti* כְּרֵתִי et *Pleti* פְּלֵתִי ou *Pelesti* פְּלִשְׁתִּי qu'ils nomment l'un après l'autre. Les mots CASLUHIM et CAPHTORIM ne rappellent-ils pas cette double origine ? CASLUHIM, qui est un ἅπαξ λεγόμενον,

1. Les Libyens doivent être très probablement rangés parmi ces nations issues de *Phut* que le généalogiste hébreu a laissées dans l'ombre.

peut-être légèrement altéré, a motivé une explication nullement nécessaire pour CAPHTORIM encore parfaitement compris au temps d'Amos, qui appliquait le nom de Caphtor soit à l'île de Chypre, soit plutôt à l'île de Crète. Cette classification parmi les fils de Misraïm de tribus si différentes des Égyptiens par l'origine, par la langue et par le type, nous reporte évidemment à l'époque où les Pharaons prirent à leur solde les débris des hordes venues de la mer en quête d'établissements, et leur donnèrent la garde des marches de l'Est jusqu'à Gaza. Les Casluhim et les Caphtorim, les Philistins et les Crétois ou Cariens furent les plus nombreux et leur nom prévalut.

En résumé, la liste des fils de Misraïm, telle que je l'interprète, répartit la population suivant les divisions principales que devaient reconnaître les bureaux du gouverneur de Péluse ou de San : notables, Fellahs, Bédouins des nomes de l'Est et de la mer Rouge, Memphites, Saïdiens, mercenaires, à l'époque où, au moins dans cette région, les Pélasges avaient supplanté les Mashuash pour la défense de la frontière, et allaient entrer en lutte avec les Hébreux. Sur le marché, l'étranger venu de Canaan voyait défiler les représentants de ces différentes classes.

§ 7. — ÉTYMOLOGIES ARABES ET MOTS DE L'ARABE D'ÉGYPTE NE FIGURANT PAS DANS LES DICTIONNAIRES[1]

I. — NABARI, NABARO, NEBIREH, NAUCRATIS, etc. — L'égyptien antique possède un radical *NPR* dont sont dérivés *NeP(R)*, , , « arroser, inonder », *NePâR* , , « blé, grain », *NePeRit* ,

1. Lu à la *Société de Linguistique de Paris*, publié dans les *Mémoires* de cette Société, t. VI, p. 193-196.

NePeRo « greniers », et qui semble lui-même être une forme secondaire de *PR* « apparaître, pousser, germer ».

Ce radical permet d'expliquer deux mots arabes étrangers par le sens au groupe sorti de la racine arabe *NBR* نبر « grandir (en parlant d'un enfant), exhausser, élever (la voix), etc. », et quelques noms de lieu de l'Égypte, savoir :

1° *NaBaRi*, نبري adjectif inconnu des lexicographes et servant à distinguer une espèce de dourah qu'on sème en août, au moment de l'inondation, dans les terres protégées contre les eaux du Nil, dourah *GèDi* (forme égypt. pour قيظي *QèZi* de قاظ *QaZ* « être brûlant, passer l'été », ou صيفي *SèFi* « d'été », semé au commencement de l'été. La signification de *NaBaRi* نبري est clairement déterminée par l'expression équivalente *NiLi* نيلي « de l'époque de la crue » [1], employée de préférence dans la Basse-Égypte.

2° *NiBR(u)*, نبر « magasin à blé ». J'étais tenté d'en rapprocher l'égyptien moderne *áMBR* أمبار « magasin, dépôt,

1. Le mot *Nil* ( ) signifie proprement : la *crue*, l'inondation. On dit وقت النيل « l'époque de la crue » ; le fleuve d'Égypte est بحر النيل « le fleuve de la crue ». Du mot *Nil* ainsi compris, les Égyptiens modernes ont dérivé نيل *nayyel* « inonder les terres avec les eaux chargées de limon au temps de la crue », تنييل *tanyil* « colmatage », منيل *manyal* « canal d'amenée des eaux de la crue », par opposition à سقى، غرق الارض *saqa, g'arraq el ard*, « recouvrir les terres avec les eaux du même fleuve, pendant l'étiage », مسقاة *mesqah*, ترعة *teraah*, « canal d'irrigation, principalement avec les eaux de l'étiage. » Enfin le service des irrigations de l'Égypte partage tous les canaux en deux grandes classes : ceux qui sont *Nili* et ne fonctionnent que pendant la crue, ceux qui sont *Séfi* et fonctionnent toute l'année.

atelier », au lieu duquel on trouve dans les dictionnaires et même dans le *Mohit el mohit* de Botros el-Bostani *aNBâR* أَنْبَار avec une signification semblable ; mais M. Halévy me fait observer avec raison que *aNBâR* أَنْبَار est d'origine persane. On ne saurait affirmer cependant que *á(M)BR* أَمْبَار avec l'accent sur l'*a*, *e* initial, est le même que *aNBâR* أَنْبَار; il est peut-être préférable d'admettre que l'arabe écrit et parlé en Égypte a pu dès l'origine recevoir de deux sources différentes deux mots auxquels le hasard a donné même assonance et même signification.

3° Les noms de *NeBeiRah, NaBīReh,* النبيرة, نبيرة, commune où l'on vient de retrouver les ruines de NAUCRATIS, et de *NaBaRo* نبرو, ville située dans un canton très fertile de la province de G'arbieh, proche *Samannud* (Sebennutos), peuvent être interprétés en égyptien antique par « le Fromental » ou « entrepôts, greniers ». Étant donné que les Arabes ont conservé avec une fidélité remarquable, lettre à lettre, les anciens noms de lieu égyptiens et qu'ils ont au contraire ignoré le plus souvent ceux que les Grecs avaient introduits, on est assez fondé à supposer que *NeBeiRah* ou *NaBīReh* reproduit le nom indigène encore inconnu de NAUCRATIS. *Nebireh* est au milieu d'un groupe de villages et de buttes portant les noms à physionomie antique شبرا النونة *Šubra-Nuna,* جعيف *Gōïf,* et enfin النقراش *Noqraš.* Noqraš, avec le Tell Noqraš, est le plus important, et je ne puis m'empêcher d'y voir une prononciation récente dérivée de *Naukrât-s.* Des villages qui recouvrent l'emplacement de la ville gréco-égyptienne, celui du centre a, dans notre hypothèse, conservé le nom indigène, un autre, le nom grec.

4° Enfin, le radical *NePR* [hiéroglyphes], sous la forme *NeP-t* [hiéroglyphes] pour *NePe(R)t* [hiéroglyphes] (la chute de l'*R* est constante en égyptien), a donné aussi des noms de lieu, entre autres *NeBideh,*

تنيدة (le changement du *t* égyptien en *d* arabe, au voisinage des voyelles, est constant : cfr. ég. *Toiti* et ar. *Teidah* تيده ; ég. *Tifre* et ar. *Defrah* دفره et *Defriah* دفريه ; ég. *Zebnuti* et ar. *Samannud*), élevé sur une butte considérable renfermant des ruines, à quelques milles de Naucratis, et *Šubra-Nabat*, arrondissement de Nabaro (tous les noms de lieu formés avec Šubra, en égyptien ancien « jardin », sont égyptiens[1]), etc.

II. — Bétn, etc. — *BétM* بتم ou بتن *BéTN* ne figure pas dans les lexiques. Il sert à désigner un sentier surélevé au-dessus de la plaine d'inondation (ملق, *MaLaQ*), une sorte de petite digue servant de limite et de passage entre les propriétés, par opposition avec la كرامة *K'aRRâMah*, « sente traversière », petit chemin plat retracé par les piétons après le retrait des eaux. C'est au moyen de بتم *BeTM* se coupant à angles droits que le cultivateur divise en petits bassins, pour la commodité de l'irrigation, les champs qui doivent être plantés en maïs ou en légumes. L'opération s'appelle تتيم *ta TiM* ou تبتين *TaBTiN*. L'orthographe de ces mots dépend d'ailleurs du caprice des écrivains. Il vient à l'idée de comparer *BéTN* avec l'égyptien antique *MéTeN*(*u*) « chemin », dérivé d'un radical , *MOT*, *MOTN* « frayer un chemin, ouvrir, etc. » *BéTN* cependant peut être expliqué par l'arabe *BTN* بطن sens général « enceindre, être à l'intérieur, entrer ». Il s'écrit en effet parfois avec un *ta* ط. Il signifiera, dans cette conjecture, la digue au moyen de laquelle on forme l'enceinte d'un bassin.

Le mot *BâTN* بطن, au contraire, signifie la partie enve-

1. Doit-on rattacher aussi au radical NPR les noms de deux localités situées également au voisinage de *Nabaro* سنباره *Sa-NaBaReh* et طنباره *To-NBâRéh* ?

loppée,entourée, et,outre les sens ordinaires de « ventre, intérieur », il prend précisément celui « d'espace circonscrit, resserré », dans les appellations géographiques dont voici les trois plus connues :

Macrizy, dans un passage traduit par Silvestre de Sacy (*Chrestomathie*, 2e éd., t. I, p. 206, 227), parle d'un jardin du Port situé dans la campagne du Caire, qui fut changé par le khalife Daher, fils d'El Hakem, en un étang qu'on appela *batn el baqarah,* « ventre de la vache » ; cet étang confinait à la terre du Lōq (devenue un des quartiers importants du Caire, *Bab-el-Lōq*), et à la terre du *bâl.* Les noms de ces trois *lieux dits* ou *héritages,* بطن البقره *Batn-el-Baqarah,* ارض الوق *Ard-el-Lōq,* ارض البعل *Ard-el-bâl* trahissent des préoccupations d'agriculteurs. Les lieux dits *de la Vache* sont innombrables en Égypte ; *bâl* désigne un sol où l'on sème après labour sans arrosage (cf. Silvestre de Sacy, *l. l.*, p. 226) ; *lōq* لوق se rattache à un radical *lāq* لاق, qui, d'après les lexiques, traduit « arranger (un encrier) [l'encre se fait souvent dans la campagne d'Égypte *avec du beurre,* du noir de fumée et de la gomme arabique], beurrer, être courbé, etc. » En fait, la terre *lōq* est celle où, après l'inondation, on jette la semence dans la boue, avec laquelle on la mélange au moyen d'une planche, et ce travail remet sans doute en mémoire aux Égyptiens la préparation du mets *lōqah* لوقه, composé de dattes graissées de beurre. Ici le mot de *BaTN* بطن semble désigner le terrain circonscrit pour faire un étang.

Le nom de *Batn-el-Baqarah* a été appliqué à la pointe du Delta enveloppée de tous côtés par les eaux, « la pointe, l'îlot de la vache ».

Enfin *Batn-el-H'agar* بطن الحجر « la vallée de pierre », est le nom de cette portion pierreuse, infertile, serrée, de la vallée du Nil, comprise entre Wadi-Halfah et le Dar-Mah'as.

MOTS EXPLIQUÉS

Nabari, نبری maïs de l'époque de l'inondation.

Gédi, قیظی maïs de l'époque des chaleurs.

Nayyel, نیل colmater.

Tanyil, تنييل colmatage.

Manyal, منیل canal d'amenée des eaux d'inondation pour le colmatage.

Nibr, نبر magasin à blé.

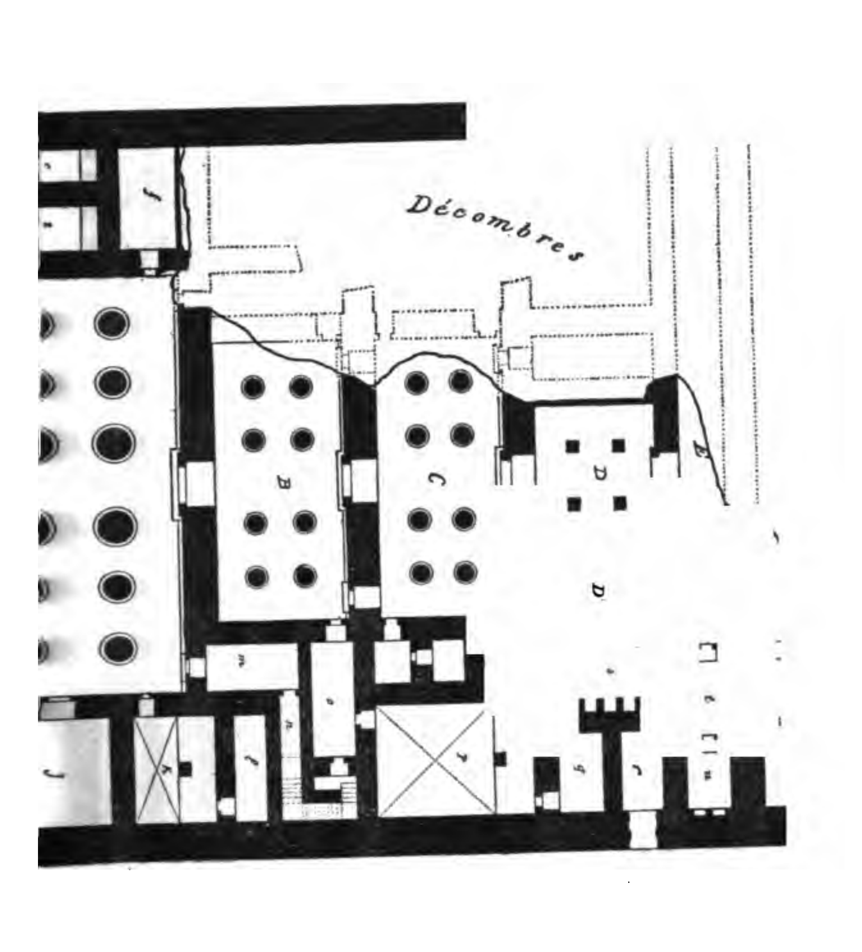
Malaq, ملق plaine unie où l'inondation pénètre sans obstacle ; terrain non entouré de digues et inondé chaque année.

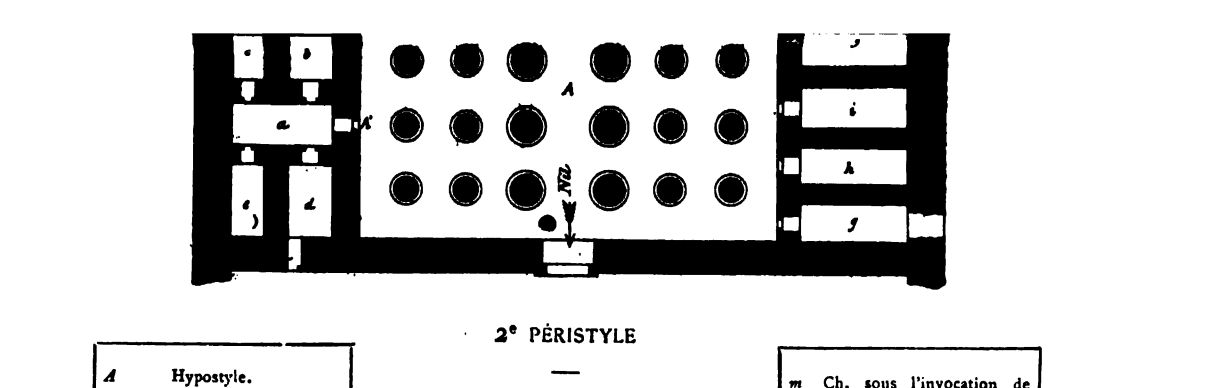
Loq, لوق terre où les céréales sont semées dans la boue, sans autre travail.

Betm, بتم digue entourant une planche de culture ; digue séparant deux propriétés.

Tabtim, تبتيم opération consistant à diviser un champ en bassins.

K'arrama, خرامة sente traversière.


Décombres
B
C
D



2e PÉRISTYLE

MEDINET-ABOU

Plan de la partie du Temple de Ramsès III qui fait suite aux péristyles.

- *A* Hypostyle.
- *a, b, c, d, e* Trésor.
- *B* Salle des Offrandes.
- *C* Vestibule central.
- *D* Gr. sanctuaire d'Amon.
- *E, t, u, v* Cryptes d'Amon.
- *f* Ch. sous l'invocation de Chmin. — Dépôt de la barque de Ramsès éponyme.
- *g* Ch. du Roi.
- *h* Ch. du Ptah local.
- *i* Ch. de l'Osiris infernal. Animaux sacrés.
- *j* Dépôt du H'onnu, traineau de Sokar.
- *k* Cour des Sacrifices d'animaux.
- *l* Ch. annexe.

N.B. Les portions de murailles non teintées en noir ont été restituées d'après le plan de M. Brune, publié par MM Perrot et Chipiez. (*Hist. de l'Art*, t. I, p. 389)

(*Échelle 0,005 p. 1 mètre.*)

- *m* Ch. sous l'invocation de Chonsu.
- *n* Couloir des Nils.
- *o* Ch. de l'escalier des Terrasses.
- *p* Cour du Nouvel An. — Représentations astronomiques.
- *q* Annexe de la fête du Nouvel An.
- *r* Adorations à Harmachi, Shu, à la triade.
- *s* Salle des dieux de la Paut.
- *D'* Sanctuaire de Chonsu. — Dépôt de la barque du dieu.

- *t, u* Dépôt de statues et emblèmes en rapport avec les formes d'Amon luttant contre le mal.
- *v* Adorations à la triade.

LA

PRONONCIATION MODERNE DU COPTE

DANS LA HAUTE-ÉGYPTE

I

Les Coptes de la Haute-Égypte ont conservé de la prononciation de leur langue sacrée une tradition différente du système adopté par les savants européens. Ils la cultivent avec soin. Si bien peu parmi eux sont en mesure de comprendre les textes saints sans le secours de la traduction arabe placée en regard, ils semblent attacher une réelle importance à l'exactitude de la psalmodie. Maintes fois j'ai entendu, aux offices d'Abydos ou d'Edfou, relever les fautes du lecteur par ceux qui l'entouraient.

Il m'a paru qu'il y avait là quelques notes utiles à prendre pour la connaissance de la prononciation antique. Devéria avait eu, m'a-t-on dit, la même vue ; il s'était fait prononcer, notamment à Abydos, les noms des lettres de l'alphabet. Depuis, M. L. Stern a voulu prendre aussi quelques leçons des Coptes modernes[1], et a transcrit en tête de sa belle grammaire les dénominations alphabétiques telles qu'il les avait entendues à Thèbes.

Je me propose d'exposer ici la tradition saïdienne et d'examiner dans un autre travail les questions suggérées par cette étude. Les

1. L. Stern, *Koptische Grammatik*, §§ 1, 14 et suiv. Voir aussi : Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, p. 1 ; Tuki, *Rudimenta linguæ coptæ seu ægyptiacæ*, p. 1 et sqq. ; Th. Petræus, Londres, typ. T. Roycroft, CIƆIƆCLIX.

transcriptions ci-après, qui me serviront de point de départ, ont été recueillies en 1876-1877 dans les principales copteries du haut pays ; elles comprennent, outre des alphabets, divers passages de la Bible assez étendus pour permettre une discussion. J'en ai assuré l'exactitude avec toute mon attention : après avoir écrit en caractères latins quelque extrait du livre saint, sous la dictée du maître et sans voir le texte copte, je relisais ma copie dans une autre séance et soumettais ma diction au contrôle empressé des assistants qui m'écoutaient les yeux fixés sur l'original.

CONVENTION

Dans la convention graphique adoptée pour ces transcriptions, toutes les lettres sans indice se prononcent comme en français, sauf *u* qui équivaut à *o̅u̅*.

Une lettre consonne affectée de l'indice ′ est, soit un arrêt faible, soit une spirante correspondant à l'explosive française qu'elle figure ou à une explosive formée dans une région voisine.

k̃, *g̃*, sont des arrêts faibles congénères du *ñ* espagnol.

s̃ est la chuintante ش, *c̅h̅*.

ḍ se frappe du bout de la langue entre les dents et le voile du palais ; cette articulation appartient à l'alphabet bishari et à celui des langues de même famille. Je l'ai notée dans les transcriptions de Mik′ail d'Harabat-el-Madfouneh, mais elle me semble provenir d'une prononciation tout individuelle.

e est notre *e* muet, ou notre *e* dans la deuxième syllabe de *belette ; é* est l'*e′* fermé de *beauté*. Les deux voyelles *o* et *ô* diffèrent entre elles, comme les sons des mots français *porte* et *beau* ; *å* est intermédiaire entre *a* et *o*.

La quantité des voyelles est indiquée par les signes – ᵕ.

L'ACCENT TONIQUE est noté *á*, *é′*, *í*, *o′*, *ô′*, *ú*.

' est l'esprit doux (ex. : '*a*) ; il marque dans le corps d'un mot une disjonction, un silence très court entre la voyelle qui le porte et la lettre précédente.

• est le hamza arabe (ex. : •*a*, *a*•).

Le 〰 que j'ai mis au-dessus de diverses syllabes rappelle une vocalise. Bien qu'à ma prière les dictées me fussent faites sur le ton ordinaire, afin de mieux assurer mes transcriptions, cependant les lecteurs n'ont pu renoncer à vocaliser sur une ou deux syllabes accentuées ou non de certains mots. Il me semble que ces réminiscences psalmodiques s'appliquaient surtout aux noms vénérables et aux fins de verset.

On remarquera que, dans un même morceau, quelques mots sont transcrits et accentués de plusieurs manières. Je reproduis, en effet, sans corrections, ce que j'ai entendu ; la plupart de ces variantes, sur lesquelles j'ai attiré l'attention de mes maîtres, ont d'ailleurs été déclarées indifféremment correctes.

1° TRANSCRIPTION DES DÉNOMINATIONS DE L'ALPHABET

LETTRES.	NOMS DES LETTRES.	WACEB K'ÔGÉ professeur à l'École des Coptes d'Osiout.	BOUQDOUR d'Abydos [1].	MAGAR, curé de Louqsor.	G'ABRIAN, curé de Saint-Michel et Marie à Naggadé.	SIDHOM KOMBARA, chef écrivain du gouvernorat et clergé d'Esné.
Ⲁ	ⲁⲗⲫⲁ	*alfa*	*alfa*	*alfa*	*alfa*	*alfa*
Ⲃ	ⲃⲓⲇⲁ̀	*b'īd'a*	*b'e'd'a*	*b'e'd'a*	*b'éd'a*	*b'éd'a*
Ⲅ	ⲅⲁ̀ⲙⲙⲁ	*g'amma*	*g'amma*	*g'emma*	*g'emma*	*g'amma*
Ⲇ	ⲇⲁⲗⲇⲁ (ⲇⲉⲗⲧⲁ)	*d'elt'a*	*dàld'a*	*dalda*	*dald'a*	*dalda*
Ⲉ	ⲉⲓ	*e'i*	*e'ii*	*éia*	*eiiè*	*eiè*
Ⲋ	ⲋⲟ	*sso'ŭ*	*t'o*	*so*	*so, su*	*sô*
Ⲍ	ⲍⲓⲧⲁ	*sīta*	*d'adi*	*zàda*		*dzàda*
Ⲏ	ⲏⲧⲁ (ⲏ̀ⲓⲧⲁ) [2]	*hīd'a*	*hadi*	*ha'da*	*he'd'a*	*ha'da*
Ⲑ	ⲑⲏⲧⲁ (ⲑ̀ⲓⲧⲁ) [3]	*tīd'a*	*tatti*	*tétta*	*titta*	*tīd'a* / *tetta*
Ⲓ	ⲓⲁⲩⲇⲁ̀	*iòd'a*	*io'd'a*	*ioda*	*iòd'a*	*iòd a*
Ⲕ	ⲕⲁⲡⲡⲁ (ⲕⲁ̀ⲡⲁ) [4]	*kappa*	*kabba*	*kabba*	*kabba*	*kabba*
Ⲗ	ⲗⲁⲩⲗⲁ (ⲗⲁⲩⲇⲁ̀) [5]	*lôla*	*låli*	*låla*	*låla*	*lóla*
Ⲙ	ⲙⲓ	*mi*	*méi*	*mi*	*mi*	*mi*
Ⲛ	ⲛⲓ	*ni*	*ne'i*	*ni*	*na*	*ni*
Ⲝ	ⲝⲓ	*exi*	*exi*	*exi*	*exi*	*exi*
Ⲟ	ⲟ	*o'ŭ*	*o'u*	*o*	*o'ŭ*	*o'ŭ*

Ⲣ	ⲣⲟ	*ro'ŭ*	*ro'u*	*ro*	*ro*	*rŭ*
Ⲥ	ⲥⲓⲙⲁ̀	*sĭma*	*sammi*	*semma*	*samma*	*samma*
Ⲧ	ⲧⲁⲩ	*da'u*	*da'u*	*da'u*	*da'u*	*da'u*
Ⲩ	ϧⲉ[1] (ϩⲉ)	*he*	*hhe*	*he*	*hè*	*he*
Ⲫ	ⲫⲓ	*fi*	*fe'i*	*fi*	*fi*	*fi*
Ⲭ	ⲭⲓ	*kii*	*kéi*	*ki*	*k'i*	*k'i*
Ⲯ	ⲯⲓ		*epsi*	*epsi*	*epsi*	*epsi*
Ⲱ	ⲁⲩ	*å*	*oh*	*o*	*å*	*å*
Ϣ	ϣⲉⲓ	*ša'i*	*ša'i*	*ša'i*	*ša'i*	*ša'i*
Ϥ	ϥⲉⲓ	*fa'i*	*fa'i*	*fa'i*	*fa'i*	*fa'i*
Ϧ	ϧⲉⲓ	*k'a'i*	*k'a'i*	*k'a'i*	*k'a'i*	*k'a'i*
Ϩ	ϩⲟⲣⲓ	*hori*	*hori*	*håri*	*håri*	*hôri*
Ϫ	ϫⲁⲛϫⲓⲁ	*gange*	*gangi*	*genga*	*genga*	*genga*
Ϭ	ϭⲓⲙⲁ̀	*šima*	*šima* / *chima* (*ch* all.)	*šima*	*šima*	*šima*
Ϯ	ϯ	*di*	*déi*	*di*	*di*	*di*

1. Naguère, au dire de Mariette, quelques Coptes d'Abydos causaient parfois entre eux dans la vieille langue, probablement sur des sujets peu complexes. Bouqdour était un des survivants. Le diacre Mik'aïl, calligraphe de Harabat-el-Madfouneh, qui m'a fourni plusieurs transcriptions, passait aussi pour avoir une excellente diction. C'est le même, je crois, que Devéria a consulté.

2-6. Kircher, *Lingua ægyptiaca restituta*, p. 1.

2° TEXTES

I[1]

Ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ Ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲛ

ⲕⲉⲫ. ⲁ̅.

ⲁ̅. Ϧⲉⲛ ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲛⲁϥⲭⲏ
ⲃ̅. ϧⲁⲧⲉⲛ ⲫϯ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉ ⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ. ⲫⲁⲓ
ⲅ̅. ⲉ̀ⲛⲁϥⲭⲏ ⲓⲥϫⲉⲛ ϩⲏ ϧⲁⲧⲉⲛ ⲫϯ. ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ
ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲧϭⲛⲟⲩϥ ⲙ̀ⲡⲉ ϩⲗⲓ ϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛ
ⲇ̅. [ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ]. ⲛⲉ ⲡⲱⲛϧ ⲡⲉ ⲉ̀ⲧⲉⲛ̀ϧⲏⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲱⲛϧ
ⲉ̅. ⲛⲉ[ⲫⲟⲩⲱⲓⲛⲓ]ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲡⲉ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲁϥⲉⲣⲟⲩ-
ⲱⲓⲛⲓ ϧⲉⲛ ⲡⲓⲭⲁⲕⲓ [ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉ ⲡⲓⲭⲁⲕⲓ] ϣⲧⲁϩⲟϥ.
ⲋ̅. ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ ⲉ̀ⲁⲩⲟⲩⲟⲣⲡϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲫϯ

I

Par Bouqdour de *Šeik'-Morzūq* (proche Abydos).

1 *K'an darši na epsa'ğé ba ouo bisa'ği nafka k'adān ebnôdi*
2 *ouo na o'unôdi ba bisa'ği. Bai anafka isğan ha k'adān ebnôdi.*
3 *Hòb-nib'an* [2] *au-šu'bi ab'ol-idodf ouo adišnôf mbâ-éhli šu'bi*
4 *k'an* [ ]. *Na bonk' ba ada-enk'atf ouo bonk'na*[ ]*enniro'ni ba.*
5-6 *Ouoh bi'ouòini afaruuòini k'an bika'ki* [ ] *ešdaôf. Afšu'bi*
enğa o'urõ'mi a'auwurbuf ab'olhidān ebnôdi abafrān [ ].

1. Les feuilles arrachées à des manuscrits hors d'usage, que Bouqdour avait apportées pour sa leçon de lecture, étaient en fort mauvais état. De là, les lacunes qu'on remarquera dans les transcriptions I et II. Je donne ici le texte vulgaire, en mettant entre crochets les mots qui n'ont pu être transcrits.

2. Les groupes réunis par un trait pour concorder avec le texte ci-dessus sont séparés dans la lecture de Bouqdour.

ⲍ̅. ⲉ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ [ⲡⲉ ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ]. ⲫⲁⲓ ⲁϥⲓ̀ ⲉⲩⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ
[ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ] ϧⲁ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲟⲛ
ⲏ̅. ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲁϩϯ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ. ⲛⲉ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱ-
ⲑ̅. ⲓⲛⲓ ⲁⲗⲗⲁ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ϧⲁ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. [ⲛⲁϥ-
ϣⲟⲡ] ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ [ⲫⲏⲉ̀ⲧⲉⲣⲟⲩⲱⲓⲛⲓ
ⲓ̅. ⲉ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ] ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲉ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲛⲁϥⲭⲏ ϧⲉⲛ
ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲡⲉ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓ-
ⲓ̅ⲁ̅. ⲧⲟⲧϥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ[ⲥⲟⲩⲱⲛϥ]. ⲁϥⲓ̀ ϩⲁ ⲛⲉⲧⲉ-
ⲓ̅ⲃ̅. ⲛⲟⲩϥ [ⲟⲩⲟϩ ⲛⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥ] ⲙ̀ⲡⲟⲩϣⲟⲡϥ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ. ⲛⲏ
[ⲇⲉ] ⲉ̀ⲧⲁⲩϣⲟⲡϥ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ ⲁϥϯ ⲉⲣϣⲓϣⲓ ⲛⲱⲟⲩ ⲉ̀ⲉⲣ
ⲓ̅ⲅ̅. ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ [ⲛⲏⲉⲑⲛⲁϩϯ] ⲉ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ. [ⲛⲏⲉ̀ⲧⲉ] ⲉ̀ⲃⲟⲗ-
ϧⲉⲛ ⲥⲛⲟϥ ⲁⲛ ⲛⲉ [ⲟⲩⲇⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ] ⲫⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲥⲁⲣⲝ
[ⲁⲛ ⲛⲉ ⲟⲩⲇⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ] ⲫⲟⲩⲱϣ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲁⲛ ⲛⲉ
ⲓ̅ⲇ̅. ⲁⲗⲗⲁ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲙⲁⲥⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲫϯ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ
ⲁϥⲉⲣ ⲟⲩⲥⲁⲣⲝ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧⲉⲛ [ⲟⲩⲟϩ]
ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲉϥⲱ̀ⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ [ⲙ̀ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩϣⲏⲣⲓ]
ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ [ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ] ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲉϥⲙⲉϩ ⲛ̀ϩⲙⲟⲧ ⲛⲉⲙ

---

7 *Bai aféi aumādmatra [ ] k'a biouóini hine enda-ouonnib'an*
8 *nahdi ab'ol-idodf. Na entof an ba biouóini alla hina endaf-*
9 *armatra k'a biouóini. [ ] enğa biouóini endaebmai [ ] atnao*
10 *abikosmos. Nafka k'ān bikosmos ba ouo bikosmos afšu'bi*
11 *ab'ol-idodf ouo embabikosmos [ ]. Aféi ha nei'adanóf*[1] *em-*
12 *bušobf arò. Na [ ] adaušobf arò afdéi éršiši enóu aar širi*
13 *ennôdi [ ] abafrān. [ ] ab'ol-k'an esnôf an na [ ] fouôš ensa-*
rax [ ] fouôš enro'mi an na alla adaumaso ab'ol-k'an ebnôdi.
14 *Ouo bisa'ği afar ousarax ouo afšu'bi enek'rai enkadān [ ]*
anna'o abafô emebrāde [ ] emmauadf [ ] embafyôt afmoh

1. *Sic.*

ⲓ̅ⲉ̅. ⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. [ⲓⲱⲁⲛⲛⲏⲥ ϥⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ] ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ⲟⲩⲟϩ
ϥⲱϣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ [ⲫⲏ]ⲉ̀ⲧⲁⲓϫⲟϥ
ϫⲉ [ⲫⲏⲉⲑⲛⲏⲟⲩ] ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲓ ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲉ̀ⲣⲟⲓ [ϫⲉ
ⲓ̅ⲋ̅. ⲛⲉ ⲟⲩϣⲟⲣⲡ ⲉ̀ⲣⲟⲓ] ⲡⲱ ⲡⲉ. ϫⲉ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲧⲏⲣⲉⲛ ⲁⲛϭⲓ
ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲉϥⲙⲟϩ ⲛⲉⲙ ⲟⲩϩⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲧϣⲉⲃⲓⲱ̀ ⲛ̀ⲟⲩ-
ⲓ̅ⲍ̅. ϩⲙⲟⲧ. ϫⲉ ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ ⲁⲩⲧⲏⲓϥ [ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ]
ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ [ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ
ⲓ̅ⲏ̅. ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅]. ⲫ︦ϯ︦ ⲙ̀ⲡⲉ ϩⲗⲓ ⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲉ̀ⲛⲉϩ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟ-
ⲅⲉⲛⲏⲥ [ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ ⲫⲏⲉⲧⲭⲏ ϧⲉⲛ]ⲕⲉⲛϥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲑⲟϥ
ⲓ̅ⲑ̅. [ⲡⲉⲧ]ⲁϥⲥⲁϫⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲑⲁⲓ ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ [ⲛ̀ⲧⲉⲓⲱ-
ⲁⲛⲛⲏⲥ] ϩⲟⲧⲉ [ⲉ̀ⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲣⲡ] ϩⲁⲣⲟϥ [ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ
ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲓ̀ⲗ︦ⲏ︦ⲙ︦] ⲛ̀ϩⲁⲛⲟⲩⲏⲃ ⲛⲉⲙ ϩⲁⲛⲗⲉⲩⲓ̀ⲧⲏⲥ ϩⲓⲛⲁ
ⲛ̀ⲧⲟⲩϣⲉⲛϥ ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲛⲓⲙ.

II

Ⲯⲁⲗⲙ. ⲣ︦ⲙ︦ⲏ︦.

1-2 Ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲡ︦ⲟ︦ⲥ︦ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ (ⲁ︦ⲗ︦). ⲥⲙⲟⲩ

---

15 *enéhmōt nam ma'tmai.* [ ] *atb'adf ouo fòš ab'ôl afjôammōs*
ğa bai ba [ ] *ada'iğōf ğa* [ ] *mana'nsōi afaršorb aroi* [ ] *ro ba.*
16 *Ğa anòn dārān anše'i ab'olk'an bafmoh nam ouehmot en-*
17 *tišab'ï'ô enouehmod. Ğa bino'mos audaif* [ ] *biehmot da nam*
18 *dimatmai aušu'bi* [ ]. *Ebnôdi emba-ehli nau eròf anah bimô-*
19 *nôğanis* [ ] *kanf embafyôt entof* [ ]*afsa'ği. Ouo tai da dimat-*
matra [ ] *hôda* [ ] *ha'rôf* [ ] *enhanuāb nam hanila'uidas hina*
endoušanf ğa entok nim.

II

1-2 *esmo abšos ab'ol-k'an neifa'ui allolia*[1]. *esmou aròf kan*

1. *Sic.*

3 ⲉ̀ⲣⲟϥ ϧⲉⲛ ⲛⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ
4-5 ⲧⲏⲣⲟⲩ (ⲁ̅ⲗ̅). ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲛⲉϥⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ.
6 ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ. ⲡⲓⲣⲏ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲓ̀ⲟϩ (ⲁ̅ⲗ̅). ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ
7 ⲛⲓⲥⲓⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. ⲥⲙⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀
8 ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀ (ⲁ̅ⲗ̅). ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲕⲉⲙⲱⲟⲩ ⲉⲧⲥⲁⲡϣⲱⲓ
9 ⲛ̀ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀. ⲙⲁⲣⲟⲩⲥⲙⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉ̀ⲫⲣⲁⲛ. ⲙ̀ⲡⲟ̅ⲥ̅
10-11 (ⲁ̅ⲗ̅). ϫⲉ ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲁϥϫⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲱⲡⲓ. Ⲛ̀ⲑⲟϥ
12 ⲁϥϩⲟⲛϩⲉⲛ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲥⲱⲛⲧ (ⲁ̅ⲗ̅). ⲁϥⲧⲁϩⲱⲟⲩ ⲉ̀ⲣⲁ-
ⲧⲟⲩ ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ ⲛⲉⲙ ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲉ̀ⲛⲉϩ.

III

Ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲧⲑⲉⲟⲛ.

ⲕⲉⲫ. ⲃ̅.

ⲁ̅. Ⲓⲏ̅ⲥ̅ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ ϧⲉⲛ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲩⲇⲉⲁ̀

3-4 *néi' adšosi. Esmou arôf naf-ağğalos daro alleloa. Esmou*
5 *arôf naf-déinamīs daro. Eesmou arôf. béira nam béi'oa*
6-7 *alleloa. Esmou arôf néisio dāro nam béiouiåini. Esmou*
8 *arôf néifa'ui eanda neifa'ui alleloa. Nam néika mô adsa'ebšôi*
9-10 *annifa'ui. Ma'rô-esmô dáro a'ebran emebšous alleloa. ğa*
11 *eantof afğoes uô afšo'bi. Eantof afhônhan ka g'ar*[1] *ausôĭnd*
12 *alleloa. Afdahôu arado ša ana' nam ša anah enda bi'ana.*

III

Par Magar, curé de *Louqsor.*

1 *iãsũs da ad̃aumesf k'an b'ell̃a'am end̃ád̃iiôd̃a'a k'an ni'-*

1. Variante de Bouqdour.

ϧⲉⲛ ⲛⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ϩⲏⲡⲡⲉⲓⲥ ϩⲁⲛ-
ⲙⲁⲅⲟⲥ ⲁⲩⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ ⲉ̀ⲓ̀ⲗⲏⲙ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ.
ⲃ̅. ϫⲉ ⲁϥⲑⲱⲛ ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ
ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲅⲁⲣ ⲉ̀ⲡⲉϥⲥⲓⲟⲩ ⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ ⲁⲛⲓ̀ ϫⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲟⲩ-
ⲅ̅. ⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲉ̀ⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ
ⲇ̅. ⲁϥϣⲑⲟⲣⲧⲉⲣ ⲛⲉⲙ ⲓ̀ⲗⲏⲙ ⲧⲏⲣⲥ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁϥ-
ⲑⲱⲟⲩϯ ⲛ̀ⲛⲓⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲥⲁϧ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛⲁϥϣⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ϫⲉ ⲁⲩⲛⲁⲙⲁⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲑⲱⲛ.
ⲉ̅. ⲛ̀ⲑⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϫⲉ ϧⲉⲛ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲛ̀ⲧⲉ-
ϯⲓⲟⲩⲇⲉⲁ̀ ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲥϧⲏⲟⲩⲧ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲡⲓ-
ⲋ̅. ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ϫⲉ ⲛⲉⲙ ⲛ̀ⲑⲟ ϩⲱⲓ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ
ⲛ̀ⲓⲟⲩⲇⲁ ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ ⲁⲛ ϧⲉⲛ ⲛⲓⲙⲉⲧϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ
ⲛ̀ⲧⲉ ⲓⲟⲩⲇⲁ ⲉϥⲉ̀ⲓ̀ ⲅⲁⲣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϧⲏϯ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩϩⲩⲅⲟⲩ-
ⲍ̅. ⲙⲉⲛⲟⲥ ⲫⲏⲉⲑⲛⲁⲁ̀ⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲗⲁⲟⲥ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. ⲧⲟⲧⲉ ⲏ̀ⲣⲱ-
ⲇⲏⲥ ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲉ̀ⲛⲓⲙⲁⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲭⲱⲡ ⲁϥϧⲟⲧϧⲉⲧ ⲛ̀ⲧⲟ-

aho[w]ô end'a'erŏdas bŏro hibbäis hăn-magos aué aôl
2 *sabaiobd a'éiiôrŏsalim aoğŏ'emmos. ğa áfton bi'adăomesf*
bóro endă iinódai ánau g'ar abafsi'ô saba'iod an'é ğa endă-
3 *nŏueš̃t emmof. adafsŏdam da enğa bóro iródas af'eštŏrdar*
4 *nam ierŏsalim dars nămaf. ouo adaftódi enne-arši'iaros*
daru nam nisak' endă bi'laos nafšīni endódo ğa aunămas
5 *bak'restos enton. entô d'a bağoŭ naf ğa k'an b'étlaam endă-*
di'iŏdă'a bairădi g'ar ádesk'aud ab'ôl-héidotf embīebrôfidas.
6 *ğa nam entóhoi b'etlaam ebkaé eniôda'*[1] *entok ôkŏ'ği an k'an*
nīmad-éğa'mon[2] *enda ioda'a af'a'i g'ar ab'ol enk'ădi enğa*
7 *ôhéğumănos bi'atna'amôni embălaos bisrael. dŭda érôdas*
afmôdi animağos oeñkob afk'otk'ad endŏdu ensa bisiio enda

1. Var. *enioda.*
2. Var. *eg'amon.*

ⲏ̅. ⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲓⲥⲏⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲥⲓⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ. ⲟⲩⲟϩ
ⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲙⲁϣⲉⲛⲱ-
ⲧⲉⲛ ϣⲓⲛⲓ ⲁⲕⲣⲓⲃⲱⲥ ⲉⲑⲃⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲇⲉ ⲛ̀ⲧⲉ-
ⲧⲉⲛ ϫⲉⲙϥ ⲙⲁⲧⲁⲙⲟⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲁ̀ⲓ ϩⲱ ⲛ̀ⲧⲁⲟⲩⲱϣⲧ
ⲑ̅. ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲛⲑⲱⲟⲩ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲁ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲁⲩ-
ϣⲉⲛⲱⲟⲩ ⲟⲩⲟϩ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲡⲓⲥⲓⲟⲩ ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ
ⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ ⲛⲁϥⲙⲟϣⲓ ϧⲁϫⲱⲟⲩ ϣⲁⲧⲉϥⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲉϥⲟ̀ϩⲓ
ⲉ̀ⲣⲁⲧϥ ⲥⲁⲡ̇ϣⲱⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁ ⲉ̀ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲭⲏ ⲙ̀ⲙⲟϥ.
ⲓ̅. ⲉ̀ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲇⲉ ⲉ̀ⲡⲓⲥⲓⲟⲩ ⲁⲩⲣⲁϣⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲣⲁϣⲓ
ⲓ̅ⲁ̅. ⲉ̀ⲙⲁϣⲱ. ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲓ̀ ⲉ̀ⲡⲓⲏⲓ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ
ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁⲩϩⲓⲧⲟⲩ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲁⲩⲟⲩ-
ⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲁ̀ϩⲱⲣ ⲁⲩⲓ̀ⲛⲓ
ⲛⲁϥ ⲛ̀ϩⲁⲛⲇⲱⲣⲟⲛ ⲟⲩⲛⲟⲩⲃ ⲛⲉⲙ ⲟⲩⲗⲩⲃⲁⲛⲟⲥ ⲛⲉⲙ
ⲓ̅ⲃ̅. ⲟⲩϣⲁⲗ. ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁⲥⲟⲩⲓ̀ ⲉ̀ϣ-
ⲧⲉⲙⲕⲟⲧⲟⲩ ϩⲁ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲉⲛ ⲕⲉⲙⲱⲓⲧ ⲁⲩ-

---

8 *bísiio ādaf'ó̓wunĕ. 'uuo af'-ouorbu ab'etla̐am afğoemmos ğa*
māšānôdan šini akrib'ôs atb'a bi̐alu ašob da endadán ğemf
9 *mādāmōi héna enda̐i u endau[ɯ]ušt*[1] *emmof̂. entō̄ da adau-*
sódam ensábūru aušánu ouuôh habba [y]is bisiiu bi̐adaunau
aróf sābaiod nafmóši k'āğō̄ ša daf̐i endaf̐ohé aredf sabšoi
10 *embima ānára bi̐ālo ka emmof. adaunau da abísiiô aurási*
11 *k'an onešdi enráši āmāšô. o'uoh adau̐i abi'ai aunau abi̐alo*
nam mária dafmau ouuoh adauhéiďô a̐ek'rai auu[ɯ]ešt
emmoj uuo adauouôn ennu̐ahor au̐ini naf enhándôron
12 *ónôb nam olib'anos nam oe'šál. ouuo adaudāmô k'an órasôui*
ašdamkō̄do ha írôdas ab'ôlhe'idan kámoid aušánô aďók'ūra[2].

1. [ɯ] est mis ici pour *u* semi-consonne ; les deux autres *u* sont voyelles.
2. Var. *kôra*.

ⲓ̅ⲅ̅. ϣⲉⲛⲱⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲟⲩⲭⲱⲣⲁ. ⲉ̀ⲧⲁⲩϣⲉⲛⲱⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ
ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉ̀ⲓⲱⲥⲏⲫ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁ-
ⲥⲟⲩⲓ̀ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲧⲱⲛⲕ ⲁ̀ⲗⲓⲟⲩⲓ̀ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ
ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲫⲱⲧ ⲉ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲟⲩⲟϩ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩ
ϣⲁϯϫⲟⲥ ⲛⲁⲕ ϥⲛⲁⲕⲱϯ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ϫⲉ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ ⲛ̀ⲥⲁ
ⲓ̅ⲇ̅. ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲁⲕⲟϥ. ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲁϥϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀-
ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲛ̀ϫⲱⲣϩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ ⲉ̀ⲭⲏ-
ⲓ̅ⲉ̅. ⲙⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲭⲏ ⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲡⲉ ϣⲁ ⲧϧⲁⲉ̀ ⲛ̀ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ
ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁ ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϫⲟϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ-
ϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲁⲓⲙⲟⲩϯ ⲉ̀ⲡⲁϣⲏⲣⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ-
ⲓ̅ⲥ̅. ϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ. ⲧⲟⲧⲉ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ ⲉ̀ⲧⲁϥⲛⲁⲩ ϫⲉ ⲁⲩⲥⲱⲃⲓ
ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲛⲓⲙⲁⲅⲟⲥ ⲁϥⲙ̀ⲃⲟⲛ ⲉ̀ⲙⲁϣⲱ ⲟⲩⲟϩ
ⲁϥⲟⲩⲱⲣⲡ ⲁϥϧⲱⲧⲉⲃ ⲛ̀ⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϧⲉⲛ ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ
ⲛⲉⲙ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲥϭⲓⲏ̀ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲃ̅ϯ̅ ⲛⲉⲙ
ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ⲉ̀ⲧⲁϥϧⲉⲧϧⲱⲧϥ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓ-

---

13 *adaušánu da habba [y]is o'ağğalus*[1] *enda ebšos afuonhf*
d'iòsab[2] *k'an ouraso'é afğuemmos ğa denk ālīiou'i embi'alò*
nam dafmau ouuo fod akāmi ouuoh šå'bi emmau ša-diğos
14 *nak efnako'di g'ar enğa érôdas ensabi'alo ādākof. entof da*
afdenf afši embi'alo nam dafmau enğorhh ouuŏh afšanaf
15 *ākāmi. o'uuo nafka emmau ba ša etk'a'a enérodas héna*
endafgo'k ab'ol enğa bi'ada-ebšos ğof ab'ol-hédodf embibrô-
16 *fidas ğa aimódi abáširi ab'olk'an kāmi. d'úd'a érodas adafnau*
ğa aôsôb'b'i emmof enğa nimağos af'em'on āmāšô ouuo
afōuerb afk'ôdab en'ālò ni'b'an adk'an bétla'am nam kan
nasši'i daro [y]isğan rombi esnau di nam sabásad kaada

1. Var. *anğalos.*
2. Var. *niosaf.*

ⲓ̅ⲍ̅. ⲙⲁⲅⲟⲥ. ⲧⲟⲧⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁϥϫⲟϥ
ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲛ̀ⲓⲉ̀ⲣⲉⲙⲓⲁⲥ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉϥϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ.
ⲓ̅ⲏ̅. ϫⲉ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲁⲩⲥⲟⲑⲙⲉⲥ ϧⲉⲛ ⲣⲁⲙⲁ ⲟⲩⲣⲓⲙⲓ ⲛⲉⲙ
ⲟⲩⲛⲉϩⲡⲓ ⲉ̀ⲛⲁϣⲱϥ ⲣⲁ̀ⲭⲏⲗ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ ⲉ̀ⲛⲉⲥϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ
ⲓ̅ⲑ̅. ⲛⲁⲥⲟⲩⲱϣ ⲁⲛ ⲡⲉ ⲉ̀ϯⲛⲟⲙϯ ⲛⲁⲥ ϫⲉ ⲥⲉϣⲟⲡ ⲁⲛ. ⲉ̀ⲧⲁϥ-
ⲙⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉ ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ
ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲉ̀ⲓⲱⲥⲏⲫ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲣⲁⲥⲟⲩⲓ̀ ϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ
ⲕ̅. ⲉϥϫⲱⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲧⲱⲛⲕ ϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ
ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁϣⲉⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲙ̀ⲡⲓ̅ⲥ̅ⲗ̅ ⲁⲩⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ϫⲉ
ⲕ̅ⲁ̅. ⲛⲏⲉⲧⲕⲱϯ ⲛ̀ⲥⲁ ⲧⲯⲩⲭⲏ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ. ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲉ̀ⲧⲁϥ-
ⲧⲱⲛϥ ⲁϥϭⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲧⲉϥⲙⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ̀
ⲕ̅ⲃ̅. ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲙ̀ⲡⲓ̅ⲥ̅ⲗ̅. ⲉ̀ⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ϫⲉ ⲁⲣⲭⲏ-
ⲗⲁⲟⲥ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲟ ⲉ̀ϯⲓⲟⲩⲇⲉⲁ̀ ⲛ̀ⲧϣⲉⲃⲓⲱ̀ ⲛ̀ⲏ̀ⲣⲱⲇⲏⲥ
ⲡⲉϥⲓⲱⲧ ⲁϥⲉⲣϩⲟϯ ⲉ̀ϣⲉ ⲉ̀ⲙⲁⲩ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟϥ ⲇⲉ ϧⲉⲛ
ⲕ̅ⲅ̅. ⲟⲩⲣⲁⲥⲟⲩⲓ̀ ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ ⲉ̀ⲛⲓⲥⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ̀. ⲟⲩⲟϩ
ⲁϥⲓ̀ ⲁϥϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲉⲩⲙⲟⲩϯ ⲉ̀ⲣⲟⲥ ϫⲉ ⲛⲁⲍⲁ-

---

17 *bisiio ádafk'a'dk'ôtf endôdo ennimaios. dôda afğok ab'ol enğa*
biiādafğof ab'ol-héidodf en'i'aramias bibrố fidas afğoummos.
18 *ğa ouuisme ausôtmas k'an ra'ma ôrīmi nam onahbi ānāšôf*
rāk'al asrīmī anasširi ouuô nasu[ιυιυ]ôš am ba adīnumdi nas
19 *ğa sašốb 'an. adafmo d'a enğa érodas habba is o'u'a'ğğālos*
enda ebšos af'ôhnf ā'iôsab k'an ou'rasôŭ'i k'an kami afğoum-
20 *mos. ğa dŭnk ši e'mbi'alo nam dafmau ouuo mašanak*
a'ebkaé embisrael aomo g'ar enğa na'ādkôdi ensádpsīka
21 *e'mbi'alo. entof da adafdonf afši e'mbi'alo nam dafmau*
22 *ouuoh af'é āk'on ā'bkaé embosrail. ad'afsudam da ğa ark'ïl-*
laos adoé enôro ādiiuda'a enetšab'iô enhérodas bafiod
af'arhôdi āšā amau adaudāmof da k'an ôrāsou'i afšanaf
23 *anisa enda diğālila'a. ouo af'i afšobi k'an ob'aki aumo'di*

ⲣⲉⲑ ϩⲟⲡⲱⲥ ⲛ̀ⲧⲉϥϫⲱⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁϥϫⲟϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ-ϩⲓⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲉϥⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲉⲩⲉ̀ⲙⲟⲩϯ ⲉ̀ⲣⲟϥ ϫⲉ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛⲁⲍⲁⲣⲉⲑ.

---

aros ǧa nazarat hö'bos endafǧok ab'ol enǧa bi'adafǧof ab'ol-hé'dōdo ennafebro'fidas ǧa au'a'modi arôf ǧa biramna'zarat.

Il y a, comme on a pu le voir, quelques divergences entre les valeurs attribuées aux lettres par leurs dénominations, et celles que conserve la lecture courante. Elles sont relevées dans les observations qui suivent :

ACCENT

L'accent tonique est un accent d'*intonation,* non d'intensité. Je ne puis garantir l'exactitude de mes notations. On sait combien il est souvent difficile à discerner, même dans les langues très musicales, au milieu d'autres accents secondaires ou accidentels. On peut dire d'une manière générale, qu'il se place le plus près possible du commencement du mot : **ⲡⲓ-ⲙⲟⲩⲥⲉⲣ** *bimū'sar,* et **ⲡⲓ-ⲁ̀ⲗⲟ** *bi-alò,* **ⲡⲟⲩⲣⲟ** *bū'ru* et **ⲛ̀ⲥⲁⲡⲟⲩⲣⲟ** *ensábūru.* Il peut même être sur la quatrième syllabe d'un groupe comme **ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟ** *émbi'alo.* Les mots grecs n'échappent pas à cette tendance, et leur accent primitif a disparu : προφήτης se prononce *ebrófidas ;* Ἡρώδης, *é'rôdàs ;* μαθητής, *mátidas.*

CONSONNES

ⲃ. — La prononciation de cette lettre ne me paraît pas avoir été exactement analysée. Elle présente un caractère assez uniforme dans la bouche des Coptes que j'ai entendus. Leur **ⲃ** ne sonne ni comme un *v* ni comme un *w,* mais plutôt comme le *b* de certaines

provinces d'Espagne ; c'est l'arrêt mou correspondant au *b* français ; pour l'articuler, les lèvres prennent la même position que pour former notre explosive, mais sans brusquer le contact. Je le transcris *b'* afin de rappeler son origine[1].

Le ⲃ est de nature une consonne assez peu solide. Avec une prononciation rapide et forte, il semble osciller, sous l'influence des lettres qui l'avoisinent ou d'habitudes individuelles, entre les diverses spirantes labiales, sourdes et sonores, dont une oreille attentive peut néanmoins le distinguer. Chez ceux qui articulent mollement, il s'affaiblit jusqu'à n'être qu'un esprit doux. Ex. : ⲉⲃⲟⲗ = *aol* (III), ⲁϥⲙ̀ⲃⲟⲛ *af'em'on* (III, 16). A la fin des mots, au contraire, soit qu'il ferme la syllabe ou qu'il soit suivi d'une autre consonne, il devient un *b* [2]. Ex. :

ϩⲱⲃ *hôb* (I, 3) ;
ϩⲁⲛⲟⲩⲏⲃ *hanuab* (I, 19) ;
ⲡⲓϩⲓⲏⲃ *bihiab* (*Mik'aïl*) ;
ⲁϥϭⲱⲧⲉⲃ *afk'ôdab* (III, 16)[3] ;
ⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ *sabaiobd* (III, 1), *sabaiod* (III, 2).

Ce renforcement est l'effet d'une tendance générale, suivant laquelle les Coptes de Saïd traitent la *consonne terminale d'un mot*, tendance qui leur est commune avec les peuplades voisines de l'Égypte : après avoir fait le contact nécessaire à la production

1. La langue bishari possède le *b'*. M. A. Almkvist l'a, il est vrai, identifié au *w* (anglais) (*Die Bishari-Sprache*, t. I, Upsal, 1881) ; les Hadendoa, dont je tiens mes renseignements sur cette langue, l'articulaient assez nettement pour que je l'aie immédiatement noté par un signe spécial, et non par *w*. De *ou* et *hu* dans les mots *oui* et *huile*, le second, *hu*, se rapproche plus du *b'* (l'arrêt de *b'* est plus ferme).

2. Tuki, *op. laud*, p. 2 : « Littera ⲃ aliquando profertur ⲃⲓⲇⲁ, si ante vocalem ponatur... Eodem modo pronunciatur, si sit in medio vocalis, ut ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ... Profertur autem ⲃⲓⲇⲁ sicut B latinum, si post vocalem, ut ⲛⲓⲉⲃ ungues,... et sic quoque *Bida*, cum est vocalis penultima, ut ⲡⲓⲉⲃⲧ oriens... »

3. La coloration de ⲉ en *o* provient du voisinage du ⲃ, coloration conservée après la chute de la consonne.

d'une consonne, le français laisse ensuite passer le souffle pour appuyer cette consonne, en sorte que le mot finit par une légère aspiration. Ainsi nous prononçons *bec*, *cap*, *nabab*, lorsqu'ils sont isolés, comme s'il y avait *bek-*[h], *cap-*[h], *nabab-ĕ*[h]. De même, nous n'arrêtons pas court l'émission d'une voyelle. L'aspiration est plus sensible à mesure que nous accentuons davantage la prononciation.

Les peuples du Nil, au contraire, restent sur le contact[1]. Il en résulte que les arrêts mous deviennent des arrêts fermes. C'est précisément le cas pour ⲃ = *b'*, lequel devient *b*. Pour la

1. De là une réelle difficulté à distinguer certaines consonnes finales de leurs mots entendus isolément. Lorsqu'on dresse un vocabulaire chez les Nubiens d'Assouan ou chez les gens de l'Etbaye, l'oreille reconnaît si mal les muettes et les nasales terminant un mot, qu'on n'a guère d'autres guides que les mouvements de la bouche de celui qui dicte.

Le scribe qui a transcrit le *Vocabulaire français du* XIII[e] *siècle*, récemment publié par M. Maspero dans la *Revue des langues romanes*, 1888, pp. 481 et suiv., a remarqué, sans doute par contraste avec ses propres habitudes, notre esprit final après une voyelle ou une explosive. Il l'a fréquemment noté pour les mots français terminés par un son voyelle. Ex. : ⲡⲓⲣⲁϩ « vrai » (*l. l.*, p. 500) ; ⲱⲓϩ « oui » (p. 499) ; ⲗⲁⲫⲗⲓⲟⲩϩ, ⲗⲁⲫⲗⲟⲉⲓϩ « la pluie » (pp. 503, 511, note 5) ; ⲗⲓⲍⲁⲛⲓⲱϩ « les anneaux » (p. 506).

Si cette voyelle est l'*e* muet, le scribe l'interprète, suivant l'influence de la pénultième, par ⲁ, ⲓ, ⲉ, ⲟⲩ, et dans ce cas, l'adjonction de ϩ est presque constante après ⲉ et ⲟⲩ : ⲗⲁϩⲉⲛⲉϩ « l'âne » (p. 502) ; ⲗⲁⲑⲉⲗⲉϩ « la toile » (p. 504) ; ⲙⲁⲗⲁⲑⲉϩ « malade » (p. 504) ; ⲛⲁⲑⲉⲗⲉϩ « battez-le » (p. 507) ; ⲗⲱϣⲑ ⲁⲗⲱϣⲉⲣⲉϩ pour (ⲗϣⲱⲑ ⲁⲗⲟⲣⲉϣⲉϩ) « le sud et l'Ourse » (p. 511), etc. ; ⲛⲟⲩⲑⲣⲟⲩϩ ⲥⲓⲛⲓⲟⲩⲣ « Notre Seigneur » (p. 490) ; ⲁⲟⲩⲛⲟⲩϩ « un, une » (p. 492) ; ⲟⲩⲛⲍⲟⲩϩ « onze » (p. 493) ; ⲗⲓⲃⲁⲣⲧⲟⲩⲣⲟⲩϩ « la verdure » (p. 503), etc. Le scribe semble même parfois hésiter s'il doit transcrire une aspiration ou un *e* muet ; il enregistre ⲗⲓⲧϣⲓⲃⲉⲗⲉ « le cheval » (p. 502), et au contraire, ⲗⲉⲡⲗⲁⲥ « la place » (p. 500) ; ⲧⲉⲥⲡⲓⲥ « d'espices » (p. 495).

Après une consonne, le ϩ ne paraît pas, parce que l'auteur du vocabulaire n'emploie que ϫ, ⲑ (ⲧ aussi après une spirante), ⲇ, ⲃ, qui renferment une aspiration. Il va cependant jusqu'à écrire un ϩ avec le ⲗ : ⲗⲓⲙⲟⲩⲗϩ « le mul » (le mulet, p. 502).

Ces habitudes physiologiques sont utiles à relever ; elles exercent en effet une influence persistante sur l'ensemble de la phonétique d'une langue.

même raison ⲫ devient aussi *b* [1] ; ⲇ = *d'*, l'explosive *d* (ⲇⲁ-ⲃⲓⲇ *d'auīd*), etc.[2].

A la fin d'une syllabe, le même renforcement se produit, mais avec moins de régularité.

ⲡ, *bi*, *béi*, correspond uniformément à notre *b*. Du *p* grec on ne trouve d'autre trace que dans le nom du K *kappa* de l'alphabet recueilli à Siout, où la tradition européenne est presque aussi connue que celle du Saïd.

ⲧ *dau*, de même que ⲡ, est exclusivement une sonore, notre *d*. Par préciosité, le curé de Louqsor le prononce quelquefois comme ⲇ = *d'* (ذ), qui n'est pas égyptien.

ⲛ *nei* = *n*. Il a une tendance à nasaliser la voyelle qui le précède. Ainsi ϧⲉⲛ, se prononce non pas *k'a* + *n*, mais *k'an* + *n*, le son *an* étant assez voisin de la voyelle nasalisée que le français écrit par le même groupe. ⲛ̀ⲭⲱⲡ (III, 7) sonne *oèkkob*. La consonne *n* disparaît même presque entièrement dans certains mots :

ⲡⲉϥⲥⲟⲛ *bafsō* (*Mik'aïl*) ;
ⲁϥⲉⲛϥ *afēf* (*Mik'aïl*).

Si la prononciation de *n* a eu, dans l'antiquité, aussi peu de solidité, ces exemples expliquent la chute du 𓈖 dans nombre de mots hiéroglyphiques, surtout dans ceux où *n* était la première de deux consonnes finales.

Exemple : [hiéroglyphes] *ek'nen-se* (Héracléopolis) est devenu *Eh'nâs* (اهناس).

1. Le français au contraire, étant donnée son habitude, devra tendre à changer la consonne finale en spirante sourde, s'il ne l'a déjà laissée tomber pour terminer le mot sur une voyelle. C'est ainsi qu'il a fait *chés* (nom.) et *chef* de *cap(ut)* ; *neuf*, de *nov(um)*.

2. Tuki (*op. laud.*), ayant constaté que ⲅ a deux prononciations, *g* dur et *dj*, ajoute, p. 3 : « Porro flat ⲅⲁⲙⲙⲁ (*g* dur), cum habet punctum hoc modo ⲅ̇ⲣⲏⲅ̇ⲟⲣⲓⲟⲥ Gregorius غريغوريوس ; et sic si sequatur qualiscumque alia littera vocalis, *ut* ⲁⲅ̇ⲛⲓⲁ̀ puritas طهارة, etc. »

ⲣ est l'*r* dental du centre de la France, le ر arabe.

ⲕ, ⲗ, ⲙ, ⲥ, sont exactement *k*, *l*, *m*, *s* (sourd).

ⲑ, ⲫ, ⲭ n'appartiennent pas à l'alphabet du dialecte thébain. Mais les livres memphitiques étant les seuls usités, les lecteurs modernes de la Thébaïde ont dû leur donner une prononciation.

Dans leur bouche, ⲑ (*tīda*, *titta*) est régulièrement un T [1], explosive qui n'est représentée par aucun autre signe de l'alphabet.

Au contraire, ⲫ et ⲭ n'apportent aucun élément phonétique nouveau. Ce ne sont que des signes orthographiques. ⲫ fait double emploi tantôt avec ϥ :

> ⲫⲟⲩⲱϣ *fouôš* (1, 13) ;
> ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ *ne'ifa'ui* (II, 1, 7, 8) ;
> ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ *bi ebro'fidas* (pass.) ;
> ⲉ̀ⲧⲁϥⲫⲟⲛϩϥ *adaffunŏhf* (*Mik'aïl*) ;
> ϯⲫⲩⲥⲓⲥ *difisis* (*Magar*) ;
> ⲓⲱⲥⲏⲫ *iōsaf* (III, 13 var.), יוסף ; ⲫⲱⲧ *fod* (III, 13) ;

tantôt avec ⲡ *b* :

> ⲫⲏⲉⲑⲛⲁⲁ̀ⲙⲟⲛⲓ *bi'atna'amoni* (III, 7) ;
> ⲫⲏⲉ̀ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ *bi'adaunau* (III, 9) ;
> ⲫⲏⲉⲑⲛⲁⲱⲗⲓ *beatnaoli* (*Mik'aïl*) ;
> ⲉ̀ⲧⲫⲉ ⲉⲥⲟⲩⲉⲛ *edba osu'an* (*Mik'aïl*) ;
> ⲫⲁⲓ *bai* (I, 2, 15).

A la fin d'une syllabe, ⲫ = *b* est de règle (V. *supra*) :

> ⲫϯ *ebnūdi* (I, *passim*) ;
> ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ *enda ebmai* (I, 9) ;
> ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ *emebradi* (I, 14) ;
> ⲉ̀ⲫⲣⲉⲛ *a'ebran* (II, 9) ;
> ⲓⲱⲥⲏⲫ *iōsab* (III, 13, 19 ; on dit aussi *iōsaf*).

1. L'évêque de Naggadeh a suggéré la prononciation ط *t'* comme plus correcte. V. *infra* la note sous ⲇ, relative aux intradentales.

En dehors de ce dernier cas, quand ϕ doit-il être prononcé *b* ou *f*? Les renseignements que j'ai recueillis sont assez contradictoires : l'éducation toute de routine des Coptes les rend indifférents aux règles et inhabiles à les formuler. Il semble que *b* soit *préféré* dans les mots les plus usités où les Thébains avaient accoutumé de prononcer un ⲡ (*b*) ; et *f*, devant les sons voyelles ⲟ, ⲱ, ⲁⲩ, ⲩ, où, en memphitique, le ⲡ devenait ϕ par position ; d'une manière générale, dans les mots où la lecture memphitique accentuait l'aspiration du ϕ. Pour les termes étrangers, la prononciation est, autant que possible, réglée par une tradition : dans ⲓⲱⲥⲏϕ יוֹסֵף = *iōsaf* et *iòsab*, les lecteurs ont hésité entre cette tradition et la règle phonétique des consonnes finales.

ϫ, nommé *kei* et *k'i*, est prononcé *k*, *k'* (خ) ou *š* (ش), c'est-à-dire comme ⲕ, ϭ ou ϣ.

ϫ = *k* est préféré, pour les mots égyptiens, en souvenir du ⲕ thébain :

ⲡⲓϫⲁⲕⲓ *bi-ka'ki* (I, 5), T. (ⲕⲁⲕⲉ), de ;

ⲛ̀ϫⲱⲡ *oeṅkob* (III, 7), T. (ⲕⲱⲡ), de ;

ϫⲏⲙⲓ *kāmi* (III, 13, 14, 19), T. (ⲕⲏⲙⲉ), de ;

ϫⲏ *ka* (I, 1 ; III, 9, 15), T. (ⲕⲏ).

Dans les mots grecs, il y a hésitation. On peut soupçonner ici, comme pour le ⲩ, que les Coptes ont voulu noter des nuances de prononciation dues à l'intensité de l'aspiration de ϫ variable suivant la place qu'il occupe. ϫ = *k* apparaît dans les syllabes ouvertes, au voisinage de la syllabe tonique.

ϕⲩϫⲏ *psiki* ou *psika* (III, 20; *Waceb*). ϫⲱⲣⲁ *kôra* (III, 12 var.).

Si ϫ doit être articulé avec plus d'énergie, au commencement des mots ou des syllabes accentuées, après une syllabe fermée, l'aspiration est plus sensible. Dans ce cas, ϫ a oscillé entre deux fricatives égyptiennes, ϭ et ϣ, rendues aujourd'hui respectivement

par l'uvo-palatale arabe خ *k'*, et par l'antéro-palatale ش *š*, et s'est fixé tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre. Aussi nos transcriptions nous fournissent :

> ⲡⲭ̅ⲥ̅ *bak'restos* (III, 4), Χριστός ;
> ⲭⲱⲣⲁ *k'ura* (III, 12), χώρα ;
> ⲁⲣⲭⲏⲗⲁⲟⲥ *ark'i'llaos* (III, 22), Ἀρχέλαος ;
> ⲣⲁⲭⲏⲗ *rak'al* (III, 18), Ῥαχήλ, רָחֵל ;
> ⲧⲁⲣⲭⲏ *darši* (I, 1), ἀρχή ;
> ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ *arši'aros* (III, 4), ἀρχιερεύς.

Je n'ai pu obtenir de mes maîtres, ni retrouver la règle qui détermine cette répartition. C'est, je le crois, la tradition avec ses faiblesses qui guide le lecteur pour chaque mot [1].

ⲅ, ⲇ, ⲍ, employés par le copte à titre exceptionnel, introduisent dans l'alphabet des articulations soigneusement notées, mais qui, dans la lecture courante, tendent à se confondre avec des articulations indigènes.

ⲅ d'après son nom, *g'amma*, est le غ arabe. Mais dans la pra-

1. Tuki (*op. laud.*), p. 3, 4, formule les règles suivantes, qu'il applique aux mots égyptiens aussi bien qu'aux mots grecs :

« Præterea littera ⲭ *chi* dicitur *ci* ش, cum conjungitur vocalibus litteris : ⲉ : ⲏ : ⲓ : ⲩ : ut ⲭⲉⲣⲉ salve سلام... Pronunciatur ⲭⲓ si sit in medio vocalis, ut ψυχή : ⲯⲩⲭⲏ... Profertur autem *cha* instar خ Arabicæ linguæ cum litteris vocalibus : ⲁ, ⲟ, ⲱ : ut μόναχος : ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ... Similiter si super eamdem litteram reperiatur punctulum, seu accentus : ⲭ̀ⲣⲟⲛⲟⲥ... Eadem quoque pronunciatione, si sequatur vocalem litteram, ut αἰχμαλώσια, ⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲥⲓⲁ... Profertur denique ⲭ *chi*, si vocabulum derivatur a dialecto Thebanense, ut in Theb. cum ⲕ dicitur ⲁϥⲕⲱ ; cum ⲭⲓ dimisit, posuit ترك, وضع : ⲡⲓⲕⲗⲟⲙ corona اكليل ... » — La plupart des exemples qu'il donne sont des mots grecs. Je crois bien que les règles précises de l'auteur copte lui appartiennent plus qu'à la tradition, et qu'il a parfois subi l'influence de son éducation latine. Voir notamment *infra*, p. 115, note 1, la règle du ⲅ.

tique, il est plus souvent prononcé comme la palatale égyptienne ϫ *ğ* (v. p. 117), et parfois comme *g*.

> ⲅⲁⲣ *g'ar* (III, 2, 5, 6, 13, 20) ;
> ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ *ag'âtos* (*Mik'aïl*) ;
> ϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ *eg'amon* (III, 6 *var.*) ;
>
> ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ *mônôğanīs* (I, 18) ;
> ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ *ağğalos*, *anğalos* (*pass.*) ;
> ϯⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ *diğālila'a* (*pass.*) ;
> ⲙⲁⲅⲟⲥ *mağos* et *maios* (III, 1, 7, 16 ; 16) ;
> ϩⲩⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ *heğumānos* (III, 6) ;
> ϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ *eğamon* (III, 6) ;
>
> ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ *monogenas* (*Osiout*).

On voit que la règle fournie par les grammairiens indigènes [1], de ⲅ = غ (*g*) devant ⲁ, ⲟ, ⲱ, et ⲅ = ج (*ğ*) devant ⲉ, ⲏ, ⲓ, ⲩ, si elle a été exacte, n'est plus appliquée. De même qu'à la sourde ϫ, les Coptes des premiers temps donnaient-ils déjà au ⲅ, suivant sa position, deux valeurs plus ou moins voisines de l'articulation grecque ? Probablement. Mais ces valeurs ont divergé et sont identifiées actuellement, la première au غ arabe, la seconde à ϫ ou ج du Saïd, et ce dernier empiète sur l'étranger غ [2].

ⲇ (*d'ald'a*, *dald'a*) est aujourd'hui l'intradentale faible de l'arabe ذ *d'*. Les Saïdiens articulent avec soin le nom *d'ald'a* de

1. Tuki, *l. l.*, p. 3 : « Littera vero ⲅ fit ⲅⲁⲙⲙⲁ cum vocalibus ⲁ, ⲟ, ⲱ... Pronunciatur tamen *gemma* cum quatuor vocalibus, quæ sunt ⲉ : ⲏ : ⲓ : ⲩ... » Tuki transcrit ⲅ *gamma* et non *g'amma*.

2. Le غ, en effet, n'a point droit de cité dans toute l'Égypte, malgré sa fréquence en arabe. A mesure qu'on remonte vers le Sud, il est plus rarement entendu. De même que l'explosive sourde correspondante, *qaf* ق, avec laquelle il s'échange même dans l'orthographe usuelle, il est remplacé par un *g* distinct du ج = *ğ*.

cette lettre étrangère au copte. Ils affectent même parfois de substituer le son *d'* à celui de ⲧ = *d*, donnant par là à leur lecture une apparence d'érudition [1]. En fait, c'est au contraire ⲇ qui tend à se confondre avec ⲧ :

> ⲇⲟⲗⲟⲥ *do'los* (*Mik'aïl*) ;
> ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ *iordanīs* (*Mik'aïl*) ;
> ⲛ̀ϩⲁⲛⲇⲱⲣⲟⲛ *enhăndòron* (III, 11) ;
> ⲇⲉ *da* (I, 17 ; III, *pass.*), etc.,

à côté de

> ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲩⲇⲉⲁ̀ *end'ăd'iiòd'a'a* (III, 1) ;
> ⲇⲉ *d'a* (III, 5, 19), etc.

Si le ⲇ grec n'était pas exactement le ذ, nous pouvons affirmer cependant qu'il différait peu de l'articulation arabe ; cela nous est confirmé ici par le fait que les Égyptiens en ont conservé une notation, malgré leur peu de goût pour les intradentales : l'arabe, en effet, en possédait trois ; en adoptant cette langue, ils les ont toutes rejetées.

ث *t'* en arabe d'Égypte est devenu ت *t* ou س *s* ;
ذ *d'*, — — — د *d* ou ز *z* ;
ظ *ḍ'* — — — *ḍ* ou *ẓ*.

ⲍ, d'après son nom alphabétique, est *z* ou *dz*. Les transcriptions l'assimilent uniformément au *z* (ز) comme ⲇ = *d'* à notre *d*.

ⲝ et ⲯ = *ks*, *bs*.

Des sept lettres égyptiennes ϣ, ϥ, ϧ, ϩ, ϫ, ϭ, ϯ, deux font aujourd'hui double emploi, ϣ *šái* et ϭ *šima*. L'une et l'autre sont rendues invariablement par la chuintante ش *š* : ⲁϥϭⲓ *afši* (III, 14) ; ⲛⲉⲥϭⲓⲛ̀ *nasši'i* (III, 16) ; ϭⲣⲟⲙⲡⲓ *šrombi* (*Mik'aïl*), etc. Toutefois Bouqdour d'El-Harabah a conservé au signe ϭ,

1. Voir notamment la transcription n° 3 et les alphabets.

dans son alphabet, une prononciation spéciale, celle de la spirante sourde formée comme notre *k*, c'est-à-dire du *ch* de la finale allemande *ich*.

ϥ *fai* est notre *f*.

ϧ *k'ai*, qui n'appartient qu'au dialecte du Nord, est aujourd'hui rendu, dans le Saïd, par le خ arabe.

ϩ *hori* est le ه *h* arabe articulé avec une énergie très variable. Parfois il semble n'avoir d'autre valeur que notre *h* muette.

> ϩⲱ *u* (III, 8);
> ⲉ̀ⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ *ab'ol-idodf* (I, 3);
> ⲛⲕⲁϩⲓ *ebkaé* (III, 6, 20, 21);
> ⲟⲩⲟϩ *uô* (II, 10), *ouo* (III, 4), etc.

D'autre part, il est fortement articulé, par exemple, dans ⲛ̀ϫⲱⲣϩ *enǥorhh* (III, 15), sans jamais s'assimiler au ح *h'* arabe.

Comme cette aspirée cependant, il appelle un son *a* ou *o* ouvert qui lui sert d'appui et subsiste quand lui-même n'est pas entendu :

> ⲉ̀ⲧⲁϥϥⲟⲛϩϥ *adaffunohf* (*Mik'aïl*);
> ⲡⲓⲓ̀ⲟϩ *béi'oah* (II, 5);
> ⲙ̀ⲡⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ *embioau'o* (*Mik'aïl*).

ϫ *ǥanǥa* = *ǥ* est un semi-contact formé dans la même région que le *g* dur français ; la prononciation du groupe *gui* devant *a*, *o*, *u* en donne une idée assez exacte. Cette articulation se retrouve dans presque toutes les langues des peuplades avoisinant l'Égypte ; elle s'est imposée pour la prononciation du ج arabe, dans le parler des Fellahs, qui n'emploient jamais comme les Syriens ou les gens de la Barbarie, *j* ou *dj* [1], et réservent de préférence le *g* dur pour rendre le ق, voire le غ.

Quant au ϯ = *di*, *dei*, ce n'est actuellement qu'un signe orthographique, comme ψ, ξ des Grecs, remplaçant ⲧ + ⲓ.

1. Je dois signaler la prononciation ϫ = *j* français dans deux exemples : *affôammos* (I, 15), ⲓⲥϫⲉ *isja* (*Mik'aïl*).

Reste à mentionner une dernière consonne qui n'est représentée dans les alphabets coptes par aucune lettre, savoir, le *hamza* (') de l'arabe. Dans la prononciation, presque tous les dialectes arabes modernes laissent tomber le *hamza*, et l'écriture courante néglige de le noter. Les paysans égyptiens l'emploient capricieusement; mais, par contre, les citadins et ceux qui ont étudié le substituent régulièrement à l'uvo-palatale classique *qof* (ق). Tandis que la prononciation cairote de سأل flotte, suivant les individus, de *iés'al* à *iesàl*, elle fait entendre fortement et régulièrement le *hamza* dans القمر *el-'amar* « la lune », السّوق *es-sû'* « le marché », صقّاره *ça''arah* « Saqqarah », ce dernier avec le *hamza* redoublé. Les tribus de l'Etbaye possèdent aussi le *hamza* et l'emploient très régulièrement. Les lecteurs coptes modernes l'articulent avec non moins de précision. C'est un coup de glotte bien connu des chanteurs : donné avant une voyelle, il permet de l'attaquer nettement et l'isole de celle qui précède; donné après, il arrête brusquement l'émission du son. Il est rappelé dans l'écriture au moyen de l'accent placé au-dessus de la voyelle qu'il affecte[1] :

> `πεφὼογ *abaf'òo* (1, 14);
> ⲉϥⲉ̀ⲓ *af'a'i* (III, 6);

1. C'est un emploi de plus pour l'accent memphitique. Cf. Peyron, *Gr. copt.*, p. 7; Stern, *l. l.*, p. 18; Révillout, *Mél. d'arch. ég. et ass.*, t. III, p. 18, note. Il est évident d'ailleurs que l'emploi du *hamza* est actuellement des plus capricieux. Cette articulation a dû appartenir à une liste déterminée de mots, qui n'est pas restée dans la mémoire des lecteurs modernes. En fait, on peut dire que l'accent ` annonce principalement, avant ou après la lettre qu'il affecte, un *mouvement de la glotte*, esprit doux, voyelle neutre ou hamza, le plus souvent, avec un silence. Par exemple, dans la finale ⲟⲩⲓ̀, il fixe, je le crois, la lecture *u-i* diphtongue (non *u'i*), par opposition avec la lecture *owi*, *wi*; de même, il détermine indirectement le caractère vocalique de ⲓ, en l'isolant de la voyelle voisine, lorsque ⲓ ne doit pas être prononcé *y*, ou encore il semble marquer une crase à éviter, un hiatus entre deux voyelles de même nature ou peu dissemblables. Mais la tendance de quelques lecteurs est de mettre le hamza dans tous les cas. Une seule conclusion doit donc être tirée des transcriptions ici présentées, c'est l'existence du hamza en copte.

ϣⲁⲧⲉϥⲓ *šadaf'i* (III, 9);
ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲗⲟⲩ *embi'alô* (III, 13);
ⲁ̀ⲓⲱⲥⲏⲫ *ā'iôsab*, etc.

Enfin, pour en terminer avec les consonnes, je signalerai une dernière particularité commune à la prononciation copte moderne et à la phonétique arabe : lorsque deux consonnes se suivent au commencement d'un mot, sans voyelle interposée, les lecteurs saïdiens font précéder la première de la voyelle neutre *e*, qui correspond à l'*alef* prothétique des Arabes :

ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ *bi ebro'fidas* (*passim*);
ⲟⲩϩⲙⲟⲧ *ouehmot* (I, 16);
ⲉ̀ⲫⲣⲁⲛ *a'ebran* (II, 9);
ⲉ̀ⲡⲕⲁϩⲓ *a'ebkaé* (III, 20), etc.

Les arabisants d'Égypte appliquent rigoureusement, en parlant, la règle arabe qui, dans les autres contrées, n'est plus qu'un usage orthographique. Aussi je crois que les Coptes contemporains n'obéissent pas ici à une influence arabe, mais bien plutôt que les habitudes phonétiques des anciens Égyptiens se sont rencontrées avec celles des Arabes. J'ai rattaché ailleurs[1] cette règle à une habitude physiologique, l'attaque vive des mots, qui entraîne comme conséquence le déplacement de leur centre de gravité vers les premières syllabes.

VOYELLES

ⲁ et ⲉ se lisent *a*, sans qu'aucune différence d'intonation ou de quantité les distingue. Le son *e*, que nous attribuons à ε en grec et qui subsiste dans le nom de ⲉ, *éi*, *éiè*, a cependant appartenu à la langue sacrée des chrétiens du Nil. D'après Magar, curé de Louqsor, il rend la vraie prononciation de ⲉ. C'est la théorie. En pratique il reparaît sous des signes d'emprunt : à la fin des mots, ⲓ est souvent prononcé *é*. ⲩ, comme son nom *hé* l'indique, peut aussi être entendu *é* : ⲟⲩϩⲩⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ *ohègumānos*

1. *Supra*, p. 108.

(III, 6). Enfin, *e* est un des éléments de la diphtongue *ei* transcrite par ⲓ, assez fréquente et employée par exemple dans les noms de certaines lettres (voir notamment l'alphabet de Bouqdour). ⲉ a donc rendu très probablement, chez les Saïdiens et chez les Égyptiens du Delta, les sons du groupe *e* et paraît avoir noté principalement, tantôt la voyelle neutre, tantôt un son plus ouvert que *é* et comparable à l'*e* du mot français « belle » ; les Coptes modernes en ont fait un *a* régulier, comme les puristes arabes, lorsqu'ils affectent de prononcer correctement les *e* du dialecte courant que recouvre, dans l'écriture, un *fatha´*.

ⲏ *heta, hada* (*hida*) se prononce tantôt comme ⲁ et ⲉ, tantôt *i* bref ou long ; l'instituteur de Siout a formulé une règle de répartition assez inexactement appliquée : selon lui,

ⲏ = *a* dans les syllabes fermées,

ⲏ = *i* dans les syllabes ouvertes :

ⲉⲑⲃⲏⲧϥ *atb'adf* (I, 15) ;
ⲟⲩⲏⲃ *uāb* (I, 19) ;
ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ *bi ebro'fidas* (*pass.*) ;
ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ *mátidas* (*Mik'aïl*) ;
ϩⲓⲙⲏⲣ *himar* (*Mik'aïl*) ;
ⲧⲏⲣⲥ, ⲧⲏⲣⲟⲩ *dar-s, dar-u* (*pass.*), etc. ;

ⲫⲏ *bi, bei* (*pass.*) ;
ⲧⲁⲣⲭⲏ *darši* (I, 1) ;
ϣⲏⲣⲓ *šīri* (I, 12 ; III, 15, 19) ;
ⲁⲣⲭⲏⲗⲁⲟⲥ *ark'i'laos* (III, 22), etc.

On rencontre, d'ailleurs, aussi :

ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ [*y*]*ordanis* (*Mik'aïl*) ;
ⲭⲏ *ka* (I, 12, 10 ; III, 9, 15) ;
ϩⲏ *ha* (I, 2) ;
ⲛⲏ *na* (I, 12 ; III, 20) ;
ⲙⲫⲣⲏϯ *em ebrāde* (I, 14 ; III, 5) ;
ⲡⲓⲣⲏ *béira* (II, 5) ;

ϫⲏⲙⲓ *kāmi* (III, 13, 15) ;
ⲛ̀ϭⲏϯ *enk'ădi* (I, 4, 14 ; III, 6) ;
ϯⲥⲙⲏ *di esma*, *isme* (*Mik'aïl*) ; III, 18).

Dans la plupart des cas, **ⲏ** suivi de **ⲓ**, **ⲟⲩ** se prononce de préférence *a* :

ⲛⲧⲁⲫ̇ⲙⲏⲓ *endaebmai* (I, 9) ;
ⲙⲉⲑⲙⲏⲓ *ma'tmai* (I, 14, 17) ;
ⲛ̇ϭ̇ⲣⲏⲓ *enek'rai* (**ϩⲣⲁⲓ**) (I, 14 ; III, 11) ;
ⲁⲩⲧⲏⲓϥ *audaif* (I, 17) ;
ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ *atnao* (I, 10) ;
ⲛⲓϥⲏⲟⲩⲓ *nei fa'ui* (II, 2, 7) ;
ⲉⲧⲥϭⲏⲟⲩⲧ *adesk'aud* (III, 5) ;
ⲉⲡⲓⲏⲓ *abi'ai* (III, 14) ;

ⲡⲓⲥⲏⲟⲩ *bi siio* (III, 7, 16), etc.

L'**ⲏ** de plusieurs mots étrangers est rendu par *é*.

ⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ *b'étlaam*, *b'itlaam* (III, *pass.*) ;
ⲏⲣⲱⲇⲏⲥ *érŏ'das*, *irudas* (III, *pass.;* divers) ;
ϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ *e'ga'mon* (III, 6).

En somme **ⲏ**, même dans les mots où il représentait à l'origine, non pas un *ā* ou un *ī* primitif, mais un son spécial, s'est désagrégé et partagé entre les deux voyelles *a* et *i* dont il formait sans doute un intermédiaire, comme le **ϫ** primitif entre *k'* et *š*. Ce partage s'est fait d'après des conventions obscures même pour ceux qui les appliquent, puisque nos transcriptions nous donnent les doubles lectures :

ⲯⲩⲭⲏ *psiki* et *psika* ;
ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ *monoganis*, *monoganas ;*
ϩⲏⲡⲡⲉ *hibba* et *habba*, etc.

ⲓ *iōda* n'est pas seulement notre voyelle *i ;* de même que le *iod* sémitique, il joue aussi le rôle d'une consonne *y*, soit au commencement des syllabes,

ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ *(y)ordanis*,
ⲓⲥϫⲉⲛ *(y)isǧan* (III, 16);

soit à la fin des syllabes accentuées ; il est alors précédé d'une voyelle d'appui *e* [1] :

ⲁϥϯ *afdé(y)* (I, 12); ⲁⲛϭⲓ *anšé(y)* (I, 16);
ⲡⲓⲣⲏ *béira* (II, 5);
ⲡⲓⲫⲏⲟⲩⲓ *né(y)fa'ui* [2] (II, 1, 7);
ⲡⲓⲥⲓⲟⲩ *né(y)sio* (II, 6);
ⲁϥⲓ̀ *afé(y)* (I, 6, 11); ⲉ̀ⲓ̀ *aé(y)*; ⲙ̀ⲡⲁⲧⲉⲥⲓ̀ *embadasé(y)* (*Mik'aïl*);
ϩⲓⲧⲟⲧϥ *hé(y)dodf* (III, 5, 12, 17, 23);
ⲉⲧⲁⲩϩⲓⲧⲟⲩ *adauhé(y)du* (III, 11).

Cf. aussi les noms de lettres ⲙⲓ, ⲛⲓ, ⲡⲓ, ⲫⲓ, ⲭⲓ = *mé(y)*, *né(y)*, *bé(y)*, *fé(y)*, *ké(y)*.

Simple voyelle, ⲓ se lit *ī*, *ĭ*, et *é* surtout à la fin des mots.

ⲟ, ⲱ et ⲟⲩ voyelle, sont de véritables sosies. Comme ⲉ, ⲁ, ⲏ, la psalmodie, l'accent tonique les dénaturent et les confondent. On peut voir, par les transcriptions, que je les ai entendues indifféremment *o*, *ô*, et *ū*, *ŭ*. Il y a plus : j'ai constaté, lorsque j'appelais l'attention de mes lecteurs sur la distinction à établir dans la prononciation des trois graphies, que non seulement ils semblent les considérer comme de simples variantes orthographiques, mais encore que leur oreille est assez indifférente à l'échange, dans une même syllabe, des sons *o*, *ô*, *u* ; de même, la majorité des paysans égyptiens n'enregistrent qu'une sensation générale pour des couleurs dont nos yeux affirment la dissemblance, le bleu et le vert, le vert et le gris, le bleu foncé et le noir, etc.

On peut observer cependant que ⲟ et ⲱ, quelle que soit leur quantité, oscillent autour de *ô*, se rapprochent de *u* dans les syl-

1. Cette prononciation semble être de règle chez les Coptes d'Abydos.
2. A côté de ⲛ̀ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ̀, *ennifa'ui*, groupe dans lequel l'adjonction ⲛ a modifié l'importance de l'article ⲡⲓ.

labes où la voyelle est longue, au voisinage de ⲙ, et deviennent *o*, et même *e* muet, dans les syllabes brèves : ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ *kesmes*, ⲧⲱⲛⲕ, ⲁϥⲧⲱⲛϥ, *denk*, *afdenf* (III, 13, 14).

Voilà pour la lecture. Mais les noms des lettres, articulés plus scrupuleusement, conservent la trace d'une prononciation distincte, pour ⲟ et ⲱ.

ⲟ s'appelle *ô'ŭ*, *ô* ;
ⲣⲟ — *rô'ŭ*, *rô*, *ru* ;
ϩⲟⲣⲓ — *hori*, *hôri*, *huri* (Stern).

C'est donc à cette lettre que convient le mieux la transcription *ô*. ⲱ nommé ⲁⲩ est un *o* ouvert, comparable même, d'après la diction de Waceb, à l' *å* scandinave.

La graphie ⲟⲩ n'est pas seulement prononcée comme une voyelle (principalement *ū*, *ŭ*), mais aussi comme la diphtongue *o* + *u*, ou encore le groupe *ow* :

ⲉ̀ⲧⲫⲉ ⲉⲥⲟⲩⲉⲛ *adba asoúān* (*Mik'aïl*) ;
ⲧⲁⲟⲩⲛⲟⲩ *dauno'u* (d°) ;
ⲟⲩⲟϩ *o*(*w*)*oh* (*pass.*) ;
ⲛ̀ⲧⲁⲟⲩⲱϣⲧ *endau*(*w*)*ešt* (III, 8) ;
ⲟⲩⲥⲙⲏ *o*(*ww*)*isme* (III, 18).

ⲩ *hé* est un *i*, dit l'instituteur de Siout :

ⲟⲩⲗⲩⲃⲁⲛⲟⲥ *olīb'anos* (III, 11) ;
ⲯⲩⲭⲏ *psika* (III, 20).

Comme son nom *hé* l'indique, il est aussi prononcé *é* : ⲟⲩϩⲩⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ *ohéğumanos* (III, 6). Ceci pour les mots grecs ; car dans les mots coptes, il ajoute le son *u*[1] aux éléments avec lesquels il se combine, ou bien joue le rôle de consonne (*w*).

ⲁⲩ, ⲉⲩ = *a* + *u* et parfois *o* :

1. On trouve une fois ⲟⲩϣⲁⲗ = *oe'šál* (III, 11). D'après le curé de Louqsor *oe'* est même la prononciation correcte de ⲟⲩ.

ⲁⲩⲓ̀ *au-é* (*Mik'aïl*) ;
ⲉ̀ⲧⲉⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲡⲉ ⲫ̀ⲛⲁⲩ *adaemmau n' ebnau* (dº) ;
ⲉ̀ⲧⲁⲩⲟⲩⲱⲛ *adau o*(*w*)*on* (III, 11) ;
ⲉⲩⲉ̀ⲙⲟⲩϯ *au-amôdi* (*Mik'aïl*) ;
ϩⲁⲛⲗⲉⲩⲓ̀ⲧⲏⲥ *hanlau-idas* (I, 19) ;
ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ *arši'aros* (III, 4).

ⲏⲩ, ⲏⲟⲩ = *a* + *u*, *i* + *u* (voir *supra*).

ⲱⲟⲩ = *o* + *u*, se réduit le plus souvent à *ó*, *ū* :

ⲉⲧⲁϥⲑⲱⲟⲩϯ *adaftôdi* (III, 4) ;
ϭⲁϫⲱⲟⲩ *k'āǧô* (III, 9) ;
ⲁⲩϣⲉⲛⲱⲟⲩ *aušā'nu* (III, 9, 12, 13) ;
ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ *baǧou naf* (III, 5).

ⲁⲓ, ⲉⲓ, ⲏⲓ (voir *supra*), ⲟⲓ, ⲱⲓ, sont les groupes *a* + *i*, *o* + *i* diphtongués ou non, jamais *é*, *i*.

Enfin je relève dans la transcription II les exemples suivants qui notent une diphtongaison analogue à celle que le français a fait subir aux voyelles accentuées *a*, *o*, devenues *ai*, *oi* :

ⲛⲑⲟϥ *eantof* (II, 10, 11) ;
ⲁϥϫⲟⲥ *afǧoes* (II, 10) ;
ⲁⲩⲥⲱⲛⲧ *ausoïnd* (II, 11).

Tel est le bilan actuel du vocalisme copte. A ne considérer que l'écriture, ce vocalisme paraît riche et précis ; à entendre les lecteurs modernes, il est pauvre et indécis. Toutes les voyelles sont ramenées vers les trois types principaux A, I, U ; mais certains repères qui subsistent suffisent à montrer que l'appareil graphique de la langue sacrée avait été adapté à des formes réelles de la vocalisation. Sous ce rapport, le copte, vocalisant avec la netteté que recherchent les langues européennes, se distingue essentiellement des dialectes modernes de l'arabe, et se classe au contraire, avec des procédés identiques, à côté des langues dites *couchites* et des langues nubiennes. Non point que l'arabe d'Égypte en soit réduit aux trois voyelles figurées par l'écriture ى, و, ا, et qu'un Égyptien

moderne doive se plier à une éducation pénible pour prononcer les voyelles *è, é, o, ô ;* ce dialecte les possède sans les enregistrer et les emploie couramment. L'*é* est très net à l'intérieur de certains mots (بتم *bétm* « petite digue »), et il est recherché principalement par les paysans d'Abydos et de Thèbes pour rendre les finales ى, ة (تعالى *ta'alé* « viens » ; خواجه *k'awâğé* « bourgeois »). بيت « maison », زيت « huile », حيط « mur », etc., sont prononcés par les uns *bét, zét, h'ét*, par les autres *bèt, zèt, h'èt.* Avant un ح, le و quiescent et, dans la bouche des puristes, la diphtongue و s'entendent *ô* : روح *rôh* « âme », رح *rôh'* « va-t-en ! », القول *el-qôl* « la parole ». On reconnaît *o* dans ادخل *edk'ol* « entre ! », ضرورى *ḍorūri* « nécessaire », لوح *loh'* « planche ». Ce qui caractérise l'arabe parlé, c'est l'importance qu'il donne aux consonnes, par suite, la légèreté des voyelles brèves, initiales et médiales, le plus souvent abandonnées en équilibre instable aux influences des lettres voisines, variables suivant les individus, et toujours plus rapprochées du son neutre que de leur son essentiel. Pour les voyelles longues, la tendance est plutôt d'en réduire que d'en augmenter la liste : *ô* (و) vient à se confondre avec *ū ;* s'il s'agit de prononcer des mots étrangers, les voyelles quelles qu'elles soient, sont rigoureusement ramenées au son neutre ou aux sons A, I, U [1]. C'est à l'imperfection d'un organe mal exercé par la pratique d'une vocalisation spéciale, menue et flottante, qu'il faut, ce semble, attribuer l'altération manifeste que les Coptes saïdiens ont fait subir à la vocalisation du vieil idiome égyptien.

Il me reste à extraire des observations un peu minutieuses qui viennent d'être exposées un tableau de l'alphabet *thébain* tel qu'il nous est conservé.

1. De telles habitudes donnent à ces dialectes une physionomie sèche et décolorée qu'imposent aussi à notre langue les Arabes qui la parlent le plus correctement.

1° LETTRES SAÏDIENNES

LABIALES : — B (ⲡ) ; M (ⲙ) ; B′ (ⲃ) ; F (ϥ).
DENTALES : — D (ⲧ, ϯ); N (ⲛ) ; — S (ⲥ) ; R (ⲣ) ; L (ⲗ).
PALATALES: K (ⲕ) , — — G̃ (ϫ), CH* (ϭ); Š (ϣ); — —
GLOTTALES : ◌̇* (ʹ) : A, E*, I, O, Ô, U (ⲁ, ⲉ, ⲓ, ⲱ, ⲟ, ⲟⲩ); H (ϩ); — —

Il convient d'ajouter : w = ⲟⲩ, ⲩ
y = ⲓ.

2° LETTRES MEMPHITIQUES ET GRECQUES

ⲑ = *t*, ϧ = *k′* ;
ⲅ, ⲇ, ⲍ, ⲫ, ⲭ, ⲝ, ⲯ.

En laissant de côté la deuxième catégorie, ce qui frappe tout d'abord, c'est la pénurie de cet alphabet, le petit nombre d'explosives par rapport aux arrêts faibles et aux spirantes. Le phonétisme de la langue égyptienne, dont l'alphabet hiéroglyphique atteste la richesse, était-il donc si dégradé, si amolli, lorsqu'on commença d'écrire, avec des caractères grecs, le copte saïdien ? On doit écarter cette conclusion. Il est à peine contestable que le *hori* (ϩ) servit d'abord indifféremment pour deux articulations au moins, dont l'une a été figurée par les Coptes du Delta, au moyen du ϧ. En comparant le vocabulaire copte avec le vocabulaire antique, on remarque d'autre part qu'à un signe copte correspondent aussi le plus souvent deux ou plusieurs lettres hiéroglyphiques dont les phonèmes sont parfois assez distants. Il y a plus : la forme actuelle de certains des caractères ajoutés à l'alphabet grec semble avoir été dérivée de plusieurs signes démotiques, de forme voisine, mais de valeur différente [1]. On peut donc avancer avec quelque vraisemblance que plusieurs lettres coptes avaient au moins deux lectures. Les inventeurs saïdiens de l'écriture nou-

1. Révillout, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 38, note.

velle sont allés à l'économie. Ils ont réservé aux lettres grecques qui symbolisaient des articulations étrangères leur prononciation spéciale ; mais ils ont surchargé d'emplois, sans système préconçu, les caractères démotiques ou grecs, qui répondaient originairement à des phonèmes d'un usage familier. Ils n'ont pas procédé autrement que les Phéniciens lorsqu'ils empruntèrent quelques symboles aux Égyptiens ; pas autrement que les Arabes lorsqu'ils écrivent leur langue avec leurs lettres dépourvues de points diacritiques et de voyelles. Les écritures sémitiques, celles de l'Égypte ancienne, sont des écritures *mnémoniques*, bien plutôt qu'*analytiques*. Chaque mot forme un groupe que l'usage apprend à reconnaître. Dans ces longues lignes sans séparations, l'œil épèle les mots au lieu des lettres ; il les isole comme des monogrammes dont les éléments peuvent, sans danger, être polyphones ; c'est avant tout la combinaison de ces éléments qui annonce le mot et indique pour chaque polyphone une prononciation déterminée. Les Nubiens, par exemple, qui ont adapté, par des conventions bien conçues, l'alphabet arabe à leur langue, n'ont redouté aucune ambiguïté en représentant les trois articulations *ĝ*, *k̃*, *ñ*, par un seul signe ج[1]. Les Berbères du Maroc et du Sahara n'ont pas plus de scrupules. Au déclin de la civilisation égyptienne, les scribes étaient assez sûrs de leur expérience pour se livrer, en pleine fantaisie, à des jeux orthographiques où l'abus des polyphones, la confusion des dentales et des palatales entre elles ne laissaient à l'œil du lecteur que quelques repères de loin en loin. Certes, les premiers Égyptiens qui transcrivirent en grec des formules magiques eurent des préoccupations tout opposées et visèrent à éviter des erreurs de nature à compromettre l'efficacité de ces formules. Mais il y aurait exagération à considérer leurs transcriptions comme minutieusement adaptées à la parole ; elles n'étaient pas destinées à instruire l'ignorant par une simple lecture ; elles devaient être surtout des aide-mémoire pour l'initié déjà maître de la diction et de l'intonation, et à qui une convention graphique même assez

1. Rochemonteix, *Quelques Contes nubiens*, p. 11.

lâche suffirait à assurer une « voix juste ». Je reviendrai sur la polyphonie de quelques-unes des lettres de l'alphabet copte-grec, avec les détails que comporte la question.

L'alphabet ci-dessus suggère une deuxième remarque : l'activité phonétique du copte s'est surtout développée dans la région des dentales supérieures et des palatales ; les intra-dentales et les uvo-palatales, si nombreuses en arabe, sont absentes ; elles tendent même à s'éliminer du patois arabe parlé par les descendants des Égyptiens du Saïd. C'est là un trait de plus à ajouter à tous ceux que le copte a en commun avec les autres idiomes du pays de Kousch.

En résumé, la tradition copte moderne de la Haute-Égypte présente les particularités suivantes :

Elle a laissé hors d'usage une partie des articulations primitives et réduit, par élection, tous les caractères du premier alphabet thébain à être monophones ;

Les lettres introduites par le dialecte du Delta, sauf ⲑ, ne symbolisent aucune articulation ; ce ne sont plus que des doublets orthographiques ;

Les articulations grecques ont été conservées avec une prononciation qui, altérée ou non, est aujourd'hui celle d'articulations arabes ;

L'arabe a exercé avec plus d'intensité son influence sur la vocalisation à laquelle il a communiqué ses intonations indécises, en laissant cependant subsister des débris suffisants pour une restitution.

Par contre, la tradition copte a maintenu dans sa phonétique cet ensemble de traits que j'ai indiqués à chaque pas, et qui, en donnant à la vieille langue égyptienne un air de parenté avec les dialectes modernes du bassin du Nil, et notamment avec ceux de Bisharis, l'opposent à l'arabe. Des deux articulations indigènes sauvées de l'oubli, *b'* et *g*, la seconde s'est même imposée à la langue conquérante.

Cette tradition, en réalité, n'est pas l'œuvre plus ou moins éclectique d'une école héritière des premiers Saïdiens, vivant à l'écart d'emprunts et de maigres souvenirs; elle marque un état dans l'appauvrissement du système phonétique fixé par les Égyptiens du Nord et répandu dans toute l'Égypte, lors de l'invasion musulmane. Depuis ces temps éloignés, l'enseignement de la lecture s'est tenu en dehors des influences étrangères; il a perdu une partie de son bien; mais, sauf pour les consonnes grecques, il n'a fait ni échange ni compromis. Nous pouvons donc demander à la tradition moderne quelques documents fidèles, un écho sonore de la voix égyptienne. Le copte, tel qu'elle nous le fait entendre, nous laisse encore l'impression d'une langue harmonieuse, un peu molle, langue d'un peuple adouci, façonnée pour la prière et les psalmodies.

ESSAI SUR LES RAPPORTS GRAMMATICAUX

QUI EXISTENT ENTRE

L'ÉGYPTIEN ET LE BERBÈRE[1]

Le présent Essai a dû, pour ne point retarder la publication du second volume du Congrès, être imprimé pendant mon séjour en Égypte : la rédaction première d'un travail destiné moins à être lu qu'à être développé en public n'a donc pas été modifiée, et c'est grâce seulement à la patiente intervention de M. Maspero qu'un grand nombre de fautes matérielles, au milieu de difficultés d'impression considérables, ont pu être évitées.

Je laisse donc paraître tel quel ce petit Mémoire, avec l'intention d'exposer bientôt, séparément et en détail, chacune des idées qui y sont contenues. — Juillet 1876[2].

La parenté entre les langues égyptienne, berbère et sémitique a été l'objet de nombreuses controverses ; elle a été niée ou affirmée avec la même énergie. Deux opinions se sont établies. Les uns, s'appuyant sur certaines affinités grammaticales, ont voulu former, à côté de la famille sémitique, une famille dite chamitique, composée de l'égyptien et du

1. Extrait des *Mémoires du Congrès international des Orientalistes, 1re session. Paris, 1873*, t. II, p. 66-106.

2. On trouvera insérées à leur place, dans la suite de ce Mémoire, diverses additions et corrections que M. de Rochemonteix avait faites à son retour d'Égypte. — G. M.

berbère, et n'ont pas remarqué que des affinités tout aussi grandes existent entre les langues syro-arabes et celles qui se parlent sur les bords du Nil. Une autre école, interrogeant le dictionnaire, repousse l'opinion précédente et rapproche le berbère des langues sémitiques.

De ces débats mêmes, il ressort qu'entre les langues qui nous occupent certaines ressemblances se laissent apercevoir au premier abord, mais trop peu nombreuses et d'un caractère trop peu précis pour permettre immédiatement, soit de classer ces langues les unes par rapport aux autres, soit même de démontrer entre elles une parenté dans les limites étroites auxquelles nous ont habitués la philologie indo-européenne et la comparaison des membres de la famille sémitique. La filiation des langues aryennes, la naissance de nouvelles branches se produisent sous nos yeux, et ces évolutions ont lieu dans un espace de temps relativement limité ; à une époque où il est permis de croire que les ancêtres de peuples, qui parlent aujourd'hui des langues si diverses, pouvaient s'entendre, l'Égyptien parlait déjà sa langue propre et ne comprenait plus les races issues de la même souche. Les rapports entre des langues séparées depuis si longtemps ne sauraient donc être de même nature ni si apparents. On peut s'en faire une idée, si, supprimant les intermédiaires, on compare un dialecte moderne de l'Inde avec le français : après avoir jeté un coup d'œil sur les deux grammaires et feuilleté des vocabulaires plus ou moins complets, on sera invinciblement tenté de repousser une parenté aujourd'hui évidente.

Ce n'est donc pas à la surface, parmi les noms ou les verbes en cours, à travers les menus détails grammaticaux, mais dans des couches plus profondes, dans les procédés à demi effacés, parmi ces suffixes momifiés, témoins d'un autre âge philologique, qu'il faut rechercher une parenté plus éloignée, mais non moins certaine que celle des membres de la famille aryenne. La tâche sera moins difficile, et l'hypothèse aura moins de prise que ne le paraît le faire penser la distance du

point de départ commun. L'illustre maître de la grammaire des langues sémitiques, M. Renan, a fait remarquer leur immobilité. Celle du berbère est plus évidente encore, et l'immense étendue de pays où il se parle présente une homogénéité de langage qui avait frappé saint Augustin, et que n'offre pas un pays uni comme le nôtre ; l'uniformité du désert se reflète dans la parole, et le petit nombre d'idées, répondant à des besoins toujours les mêmes, que ces peuples ont à exprimer, ne saurait amener des perturbations dans le langage, comme l'activité intellectuelle qui use et revivifie les langues européennes. L'égyptien parlé dans un pays vigoureusement centralisé, pays de tradition, l'égyptien comprimé par son écriture sacrée, a peu modifié ses radicaux et sa grammaire ; la longue série de monuments que nous possédons ne nous fait assister à la naissance que d'un très petit nombre de procédés qui lui soient propres [1].

Je présente ici un aperçu rapide de l'étude des rapports qui peuvent exister entre leslangues berbère et égyptienne. J'ai recherché les éléments qui ont constitué leur grammaire ; l'identité de ces éléments, des groupes qu'ils ont formés, des procédés par lesquels ils ont été traités, sont la preuve de l'antique réunion de ces deux langues. J'ai réservé la question du vocabulaire pour un autre travail. La simplicité des radicaux dans la période commune, les modifications qu'ils ont subies par l'adjonction de certaines lettres, et le phénomène

1. Il est curieux de remarquer que la lenteur du travail philologique chez les Égyptiens et les Berbères est due à des causes diamétralement opposées. Ces races ne nous ont pas laissé la même variété de langues que les Sémites. L'absence d'histoire chez les uns, habitant des contrées peu favorables à la naissance des empires ou opprimés par les invasions étrangères, l'unité politique chez les autres, confinés dans une vallée étroite, ont été un obstacle à la production des dialectes ; au contraire les Sémites, répandus dans l'Asie occidentale, fondateurs d'empires, se sont divisés en plusieurs rameaux possédant leur civilisation, leur histoire, et, par suite, leur langue à part.

de la trilittérisation, commun aux trois familles, exigent une grande prudence et l'accumulation de détails d'une autre nature. — J'ai été contraint de laisser de côté les dialectes berbères orientaux, sur lesquels les voyageurs ne nous ont laissé que des indications insuffisantes. Quant à ceux du midi de l'Égypte et de l'Arabie, M. J. Halévy, le courageux voyageur et l'ingénieux philologue, ici présent, a dit tout ce qu'il était possible d'en dire dans l'état de nos connaissances[1].

Dans la présente esquisse, je n'ai interprété que des faits pris dans les deux dialectes les mieux connus du public, et consignés dans les ouvrages si pratiques de M. le général Hanoteau, ouvrages dont l'expérience a justifié la parfaite exactitude[2]. Pour l'égyptien, je renvoie à la Chrestomathie de M. le vicomte E. de Rougé, à la Grammaire copte de Peyron, aux Mémoires de M. Maspero sur les pronoms et le verbe en égyptien, mémoires que l'auteur a développés et toujours tenus au courant des progrès de la science, dans ses cours au Collège de France, et à l'École des Hautes-Études.

§ I. — **Pronoms.**

Les éléments constitutifs de la grammaire et les meilleurs termes de comparaison doivent être d'abord cherchés dans les mots qui résistent le mieux au choc des autres langues, les pronoms. On a contesté la valeur des rapprochements tirés de l'examen des pronoms. Sans doute, l'aspect extérieur de ces mots très courts dans toutes les langues peut offrir des ressemblances dangereuses à enregistrer. Mais si, dans deux

1. Voyez surtout son *Étude sur le Hadendoa*, dans la *Revue de Philologie*, 1867.

2. *Grammaire kabyle* (Igaouaouen), Alger, 1859 ; *Grammaire tamachek*, Paris, 1863. — Voyez, sur l'étrange succès obtenu par ce livre dans le Sahara, l'ouvrage de M. Duveyrier, *Les Touaregs du Nord* (Paris, Challamel).

langues, ou parvient à résoudre les pronoms en leurs éléments, si ces éléments sont identiques et s'ils se combinent entre eux par des procédés semblables, les arguments qu'on en tirera pour attribuer à ces deux langues une origine commune auront une valeur considérable.

PRONOMS AFFIXES

Berbère.

SINGULIER

		Kabyle (Djurdjura).		**Touareg.**			
1re p.	c.	*u, i*..........		<, :,	*u, i,*	<,	*i*
2e p.	m.	*k*............		·:,	*k,*		
	f.	*m,*	*kem* ..	Ɔ,	*m,*	Ɔ ·:,	*kem*
3e p.	m.	*s,*	*th*....	+, ⊙,	*s, t,*	+,	*t*
	f.	*s,*	*ts*....	+, ⊙,	*s, t,*	++,	*tet*

PLURIEL

1re p.	c.	*ar'*..........		⁝ ǀ,	*nar'*		
2e p.	m.	*'uun,*	*'un*..	ǀ:,	*'un,*	ǀ: ·:,	*kun*
	f.	*knt*..........		+Ɔ:·,	*kemet*		
3e p.	m.	*sen,*	*then*..	ǀ ⊙,	*sen,*	ǀ+,	*ten*
	f.	*sent,*	*thent*.	+ǀ ⊙,	*sent,*	+ǀ+,	*tent*

La colonne de gauche renferme les pronoms jouant le rôle de régime direct des verbes. La colonne de droite renferme les pronoms qui sont gouvernés par un nom, une préposition, ou sont des régimes indirects d'un verbe. Liés moins étroitement que les premiers au mot qui précède, ils peuvent être renforcés :

1° Par l'adjonction du démonstratif *a : ak, am, as*, etc.

2° Par l'adjonction de *en : nar', nuen*, etc. Ils forment ainsi un paradigme incomplet parallèle au paradigme des

pronoms égyptiens isolés, ⲁⲛⲟⲛ « nous », *anten* « vous », *ansen* « eux ».

3° (Touareg) par le préfixe *h : hi, hak,* etc., qui est un affaiblissement de la particule *ke,* dont il sera parlé plus loin.

Le *k* de la 2ᵉ personne du masculin singulier s'affaiblit dans ces composés et est fréquemment devenu *'u*[1].

Un coup d'œil sur le tableau précédent montre que la seconde personne du singulier seule distingue les genres par une racine différente : *k* et *m;* le *k* dans *kem* étant la particule adjonctive *ke.*

A la 3ᵉ personne des deux genres, deux racines *t* et *s* jouent le même rôle. La première est d'un usage plus général ; elle a eu tendance à exprimer le masculin chez les Touaregs qui, après un verbe, ont formé le pronom féminin + + *tet.*

Le pluriel se forme, excepté à la 1ʳᵉ personne, en ajoutant le suffixe *n* aux pronoms du singulier. Le féminin s'est ensuite distingué du masculin par l'addition d'un *t* final. Le touareg a gardé le souvenir du pluriel féminin de la 2ᵉ personne, dérivé de la racine *m*, dans le pronom *kemet.*

Les pronoms suffixes égyptiens sont :

SINGULIER

1ʳᵉ P.	c.	, *a*, ɪ
2ᵉ P.	m.	, *k*
	f.	, , *t*
3ᵉ P.	m.	, *w*, *f*
	f.	, *s*

1. Les gutturales, comme les labiales, ont, chez les Berbères, une indécision qui produit un grand nombre de phénomènes phonétiques remarquables. Le passage du *k* à l'*i* et à l'*u* est fréquent dans le même dialecte ou d'un dialecte à l'autre. Réciproquement, *i* devant un *y* ou un *j*, devient souvent *g*, *k*, *u*, devant un *'u*, *g*, *k*. Pour les transcriptions en caractères européens, voyez Hanoteau, *Grammaire kabyle*, et E. de Rougé, *Chrestomathie* ; — *u* doit être prononcé *ou*.

PLURIEL

1re P.	c.	[hieroglyphs],	*n*
2e P.	c.	[hieroglyphs],	*ten*
3e P.	m.	[hieroglyphs],	*un* (archaïque), [hieroglyphs] *sen*
	f.	[hieroglyphs],	*sen*

La comparaison de ce tableau avec celui des pronoms berbères fournit les conclusions suivantes :

1° La 1re personne, la seconde du masculin, la troisième du féminin, ont, dans les deux groupes de langues, des racines identiques.

Le *t* qui marque en égyptien la seconde personne du féminin, marque surtout, en berbère, la troisième du masculin ; le *t* est remplacé en égyptien par le *w* inusité en berbère, et dans cette dernière langue par *m* inusité en égyptien ;

2° Les deux familles distinguent les genres par des racines différentes ;

3° Elles forment[1] le pluriel par l'addition de *n* aux pronoms du singulier[2] ;

4° Elles tendent à n'employer au pluriel qu'une seule racine pour les deux genres ; l'égyptien a préféré les pronoms féminins, le berbère, les pronoms masculins, auxquels, par une évolution postérieure, il a ajouté un *t* pour former le féminin correspondant.

1. La première personne du pluriel berbère est irrégulière. La voyelle a disparu, il n'est resté qu'une particule *r'* qui existe à l'état libre dans la langue.

2. Le pluriel en *n* n'a subsisté en égyptien que dans les pronoms.

PRONOMS ISOLÉS

Les pronoms personnels, quand ils sont sujets, prennent dans la pensée une importance qui se traduit dans l'expression par un élargissement du mot : d'autres racines viennent se joindre aux pronoms suffixes pour leur servir de support, et, par leur combinaison, donnent avec le temps naissance à des types de plus en plus élargis.

Berbère.

SINGULIER

	Kabyle.	Touareg.
1re P.	c. *nek, nekki, nekk-i-ni,*	*nek, nekk-u, nekk-u-nan, nekku-der*
2e P.	m. *ketch, ketchi, ketch-i-ni,*	*kay, kay-u, kay-u-nan, kay-u-der*
	f. *kem, kemi, kem-i-ni,*	*kem, kem-u, kem-u-nan, kem-u-der*
3e P.	m. *netsa,*	*enta, entader*
	f. *netsath,*	*entat*

PLURIEL

1re P.	m. *nuk-n-i,*	*nekk-en-idh*
	f. *nuk-n-t-i,*	*nekk-en-et-i-dh*
2e P.	m. *ku-n-'u-i*[1],	*ka-'u-en-i-dh*
	f. *ku-n-m-th-i,*	*ka-m-et-i-dh*
3e P.	m. *ni-th-n-i,*	*en-te-n-i-dh*
	f. *ni-th-n-t-i,*	*en-te-n-et-i-dh*

Les préfixes de renforcement sont les mêmes dans les deux dialectes : 1° *n* : N*etsa*, EN*ta*, EN*tenidh* (voir *supra*, les pronoms affixes qui marquent le régime indirect), etc. ; 2° *k*:

1. La deuxième personne du pluriel des deux genres renferme deux fois la racine pronominale. Comme le pronom suffixe *kemet* (touareg), elle n'a pas l'*n* du pluriel.

kem, *ketch*[1], *kay*, etc.; 3° *n* + *k*, la combinaison de ces deux racines : NEK-(*i*).

Ainsi, trois types se sont formés ; l'usage n'a pas conservé leurs paradigmes complets et leur a pris indistinctement ses formes.

L'égyptien a emprunté ses pronoms isolés aux paradigmes des pronoms suffixes : 1° ANUK « moi » ; 2° ⲁⲛⲟⲛ « nous », AN*ten*, « vous » ; 3° EN*tuk* « toi » ; 4° AM*ten*, « vous » ; 5° EM*tuk* « toi » ; 6° MEN*tek* « toi ».

Trois racines concourent donc au renforcement du pronom personnel égyptien : 1° *k* ; 2° *n* et sa forme emphatique *ntu* ; 3° *m* et sa forme emphatique *mtu*, soit une de plus qu'en berbère.

La première personne du singulier est identique dans les deux familles, et du paradigme *n* + *k* initial. C'est le seul exemple de cette forme en égyptien. La particule *k* s'intercale souvent entre le verbe et l'affixe de la première personne *reχ-ku-a* ; elle est d'un emploi fréquent dans la grammaire berbère.

Les deux groupes de langues ont donc eu en commun :

1° Des pronoms sujets formés en préfixant des racines nouvelles à ses pronoms personnels ;

2° Les racines *n* et *k*[2] ;

3° Un groupe identique de ces deux racines *n k*.

Mais, tandis que l'égyptien développait exclusivement ce procédé et n'ajoutait à ses pronoms aucun suffixe, le berbère

1. Le *k* de la seconde personne du masculin devient en zouaoua *tch*, chez les Béni-Mzab *ch*, en touareg *y* ; au pluriel *'u* dans presque tous les dialectes.

2. Nous retrouverons dans les verbes dérivés berbères le préfixe *em* combiné avec *en*.

reportait toute son activité sur les suffixes et renforçait ses anciens types diversement, suivant les dialectes.

En résumé, la race berbère et la race égyptienne ont eu les mêmes racines pronominales, et ont employé, pour former le pluriel et les pronoms absolus, des procédés identiques. L'action du temps et le génie de chaque langue n'ont apporté que des modifications superficielles, qui laissent aisément retrouver les mêmes éléments des pronoms.

PRONOMS DÉMONSTRATIFS

Les pronoms démonstratifs berbères ont été formés par quatre racines différentes :

1° *A*, qu'on retrouve dans les pronoms *a* (masculin), *agi*, *uagi*, *ua*, etc.;

2° *I* qui lui correspond pour le pluriel, *ui*, *uigi*, *thigi*, etc. Cf. au singulier, *ua*, *uagi*, *thagi*, etc. On le retrouve avec un autre rôle dans *ui*, lequel ? *enni*, qui ?

Ces deux racines préfixées au substantif jouaient le rôle d'articles. Tout en subsistant au commencement des mots, ils ont actuellement perdu leur force déterminative : les noms masculins singuliers commencent par *a*, sauf le cas d'une voyelle initiale *u*, *i*, *essentielle*, laquelle absorbe le déterminatif *a*; de même, tous les pluriels masculins commencent par *i*, sauf les mêmes exceptions. Les Béni-Mzab négligent souvent cette règle ;

3° *U*; il se place devant les substantifs sujets ou régimes indirects ; il sert aussi en kabyle, de même que *n*, pour indiquer le génitif, et devant un *u* il prend, conformément à la phonétique de ce dialecte, la valeur d'un *b*: *Oud'em b ourgaz* (de *argaz*, homme, génit. *ourgaz*). Son peu de solidité dans la phrase l'amène au son *i* devant un nom commençant par un *i*, d'où il devient *g*, suivant les règles phonétiques *ouglan g imi* et *ouglan ii imi* « les dents de la bouche ». Le pronom

u n'a pas ces emplois en touareg ; il joue dans ce cas en kabyle le même rôle que le pronom complexe *ua-n, tha-n*, dans la phrase *tamettuth tha-n tir' si* « la femme a la chèvre ». — Il forme encore la série des pronoms démonstratifs suivants : avec *a, ua, ua-gi, ua-hi, anua* (lequel ?), *aua* (touareg) ; *uarer', uader';* avec *i, ui* (qui ?) *ui-gi, ui-hi, uin, uid'en, auin ;* le relatif *i-u-mi*, auquel ;

4° *Th, t*, se combine avec *a, i*, de la même manière que *u* pour former les démonstratifs féminins *tha, thin, thid'en*, etc. Placé à la fin des mots, il sert à marquer le féminin ; toutefois, disparu de la prononciation dans un grand nombre de cas, il a été répété par redondance au commencement des mots, et joue ainsi le rôle d'article ; mais, comme l'*a* et l'*i* initiaux, il a perdu sa valeur déterminative. Par abus, et postérieurement, les Berbères l'ont placé au commencement d'un grand nombre de mots terminés en *ut, it*, etc., dont ils ont ainsi fait des féminins. Il a servi à former le pronom de la 3e personne *t, en*ᴛ*-a*, ᴛ*-en*, ᴛ*-en-t*, et est devenu commun aux deux genres.

Telle est la nomenclature des pronoms démonstratifs berbères.

En égyptien, le radical démonstratif qui désigne le masculin est une labiale □ = ⲡ, ⲫ. Cette radicale s'adjoint ensuite à un *a*, pour former un pronom démonstratif □ *p-a*, au pluriel □ (*Pap. Prisse*) *pa-u*. Le pronom ainsi formé perd bientôt sa valeur et est réduit au rôle d'article. Une autre forme élargie du pronom démonstratif, et qui passe par les mêmes phases que la précédente, s'obtient en adjoignant *i* à la labiale : □, □. L'emploi de ces articles est de plus en plus usité à mesure que la langue se développe ; en copte, il subsiste sous les formes ⲡ, ⲡⲉ, ⲡⲓ.

Enfin, le thème □ s'élargit par l'adjonction de *i ;* on eut la forme □, en copte ⲡⲁⲓ.

[illegible] sin-

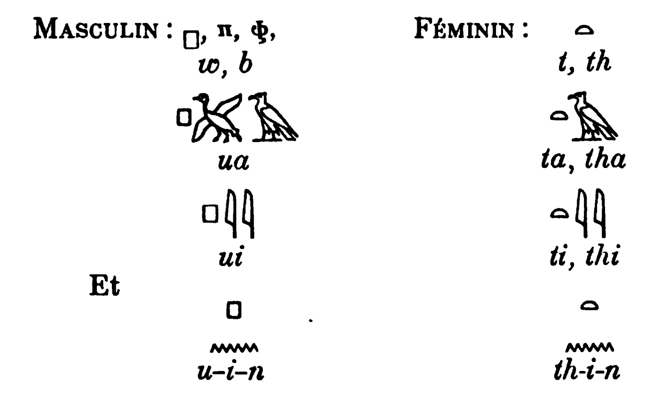
[illegible] l'époque

[illegible] Le

[illegible]al

[illegible]

(
i
n
v
n
pa
so
in
qu
ph
(de
la
un
g i



Ce tableau nous amène aux conclusions suivantes :

1° Dans les deux langues, le radical masculin est une labiale conforme au génie de chacune d'elles, se modifiant et allant de l'articulation forte à la voyelle *u ;* sous la forme (*w*), elle a donné en égyptien le pronom de la 3e personne du masculin, au pluriel (*un*), et a disparu de ce rôle en berbère.

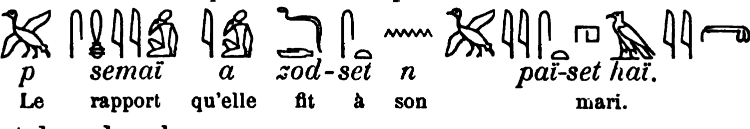
Le pronom féminin est qui a donné en berbère le pronom personnel de la 3e personne, devenu commun aux deux genres ; il a disparu de ce rôle en égyptien, mais il l'a conservé dans les langues sémitiques.

On trouve un souvenir de la valeur du masculin en égyptien, dans le pronom antique *pe-t-n,* démonstratif masculin de *pe-t,* comme *ou-i-n, th-i-n,* etc.;

2° L'identité des deux séries en berbère et en égyptien nous révèle l'existence en égyptien d'une racine démonstrative qui ne s'y trouve pas à l'état libre : *i.* Le parallélisme constant de *i* et *n* vient en outre à l'appui de cette hypothèse. En composition, de même qu'on a , , on a , . *I* sert à élargir un thème *p-a,* *p-u,* en , *p-a-i, p-u-i ; n,* également *u-i, th-i ; u-i-n, th-i-n. N*

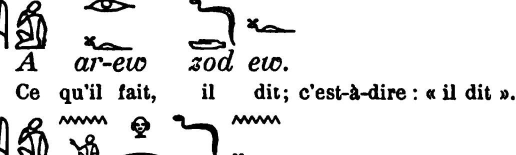
en égyptien finit par former exclusivement les pronoms démonstratifs pluriels, mais, comme suffixe du pluriel, il devient inusité dès la plus haute antiquité et est remplacé dans ce rôle par *i*. En berbère, au contraire, le démonstratif pluriel est *i*; le suffixe du pluriel le plus usité est *n* [1];

3° On est également, pour des motifs analogues, conduit à admettre en égyptien l'existence d'un pronom démonstratif *a*. Comme suffixe, son emploi est fréquent, ainsi qu'on le verra ; mais isolé, il se présente dans des circonstances moins précises. On trouve un mot *a*, employé comme pronom relatif, dans des phrases telles que



p *semaï* *a* *zod-set* *n* *paï-set haï.*
Le rapport qu'elle fit à son mari.

et dans des phrases :



A *ar-ew* *zod* *ew.*
Ce qu'il fait, il dit; c'est-à-dire : « il dit ».

A-n-a *h'er zod* *n-ew.*
Ainsi lui parlai - je,

où il se conduit comme l'auxiliaire [2]. En résumé, les

1. Le rôle grammatical de *i* suffixe ne se restreint pas au pluriel ; dès l'Ancien-Empire l'adjonction de ce suffixe correspond à de nombreuses nuances de la pensée.

2. L'emploi de et de n'est pas entièrement indifférent : il n'est donc pas nécessaire de considérer comme une forme usée de . Celui-ci devient, il est vrai, ⲁ, ⲉ, ou disparaît en composé ; mais à cette prononciation affaiblie correspond le plus souvent une orthographe analogue, en opposition avec la tendance qui a formé le groupe . L'identité primitive, et plus tard l'échange, des pronoms démonstratifs et des auxiliaires sont d'ailleurs évidents.

deux langues ont leurs racines démonstratives communes ; elles forment leurs pronoms par les mêmes procédés qu'elles ont développés après leur séparation. Leur syntaxe est la même ; tandis que le berbère formait des articles attributifs, tels que *ua n, ta n,* l'égyptien employait aussi, dans le même cas, des groupes comme [hiéroglyphes] . Comparez les mots composés : [hiéroglyphes] *Pa-n-Besa,* celui du dieu Besa ; *I-n-tament* (nom propre), celui du miel.

LISTES DES RACINES DÉMONSTRATIVES

ÉGYPTIEN : [π, ɸ, ϥ, ϯ], τ, ⲑ, ᴀ*, ɪ*, ⲛ.
BERBÈRE : *b, u,* *t, th, a, i, n.*

Je ne quitterai pas les pronoms sans mentionner la remarque de M. Maspero : à la série des racines que nous venons d'étudier correspond la série parallèle des verbes substantifs auxiliaires qui n'en diffèrent que par l'adjonction de [hiéroglyphe].

AUXILIAIRES : [hiéroglyphes][1], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], [hiéroglyphes]
RAC. DÉMONSTR. : [hiéroglyphes], [hiéroglyphe], [hiéroglyphe], [hiéroglyphe]

Le berbère nous offre en composé une série semblable dont le rôle fut identique à celui de ces auxiliaires : *a, u, tu, tsu, th, t, n.*

1. Je rapproche du radical démonstratif *a* l'auxiliaire [hiéroglyphes], que M. Maspero a comparé au pronom de la première personne.

§ II. — Du Verbe.

La conjugaison a pour base en berbère et en égyptien la seconde personne du masculin singulier de l'impératif. Celle-ci représente, en même temps, la forme fondamentale d'où dérivent, par un petit nombre de règles fixes, les autres parties du discours[1]. Exemple : *seb* « instruis » *seb-n-a* « j'ai instruit » ;][|| ⁞ ⊙ *seglef* « aboyer »,][|| ⁞ ⊙ *aseglef* « aboiement ». Tantôt c'est un radical irréductible exprimant l'idée de la manière la plus générale ; tantôt différents thèmes formés de ce radical et correspondant ou non à des modifications de l'idée principale. Exemple : *qem* et *qem-u* « trouver » ; || ⊓ *dul* « croître », || Λ ⊙ *s-dûl* « élever ». Ces thèmes sont nombreux, depuis ceux qui se forment par l'adjonction d'une simple voyelle finale jusqu'à ceux autour desquels viennent s'accumuler les suffixes. Il est nécessaire, avant d'entrer dans la conjugaison proprement dite, d'étudier les causes et les procédés qui ont donné naissance à ces élargissements du radical.

L'ensemble des faits peut se résumer ainsi : l'insistance de la pensée sur une idée se manifeste dans l'expression par l'accroissement matériel du radical qui lui correspond. — Cet accroissement se produit, soit par redoublement du groupe d'articulations qui forme le radical, soit par l'adjonction d'autres racines pronominales ou attributives.

La réduplication des radicaux bilitères égyptiens et berbères est un phénomène connu. C'est une source de la for-

1. La distinction des parties du discours dans l'une et l'autre langue n'est pas précise. Un mot peut être successivement substantif, verbe, préposition, etc. Toutefois, des formes spéciales ont eu une tendance à prévaloir dans ces divers rôles. Les noms surtout nous font remonter à un grand nombre de thèmes du radical dont l'emploi s'est restreint à eux.

mation trilitère par la chute d'une des articulations du groupe redoublé. Il en a été de même en berbère ; les exemples abondent: *hdenden* « bégayer » ; *kelkel* « trotter », etc. ; *eddez* « piler », *et't'ef* « saisir » ; *r'umm* « boucher », *melil* « se réunir » ; *izigzu* « être vert », etc., etc. Dans les langues sémitiques, comme en berbère, le redoublement de la deuxième radicale sert à former des verbes d'intensité. Le système d'écriture hiéroglyphique ne permet pas de le constater aussi nettement. Ce procédé est dans le génie de toutes les langues; il sert encore dans le style: « Il neigeait, neigeait, neigeait ». Les enfants, les langues américaines, l'emploient pour former de même le pluriel : « mouton mouton », exprimera le grand nombre de ces animaux. Dans les langues qui nous occupent, il donne naissance simultanément à des faits parallèles et se restreint aux mêmes emplois[1].

Un autre procédé par lequel l'esprit appelle sur un mot l'attention est la source de phénomènes plus complexes, et non encore étudiés. Comme le précédent, il appartient à toutes les langues : il consiste à placer devant ou après le mot un pronom démonstratif. Mais, tandis qu'en berbère et en égyptien l'élargissement propre du radical se bornait presque à accentuer l'énergie de l'idée, l'adjonction d'un affixe au radical put être amenée par l'importance de la place du mot dans la phrase, le nombre des objets, l'habitude ou la réciprocité de l'action qu'il exprime, par toute nuance de la pensée à la conscience de laquelle l'esprit parvint avec plus ou moins de netteté. Cet affixe fut indifféremment l'une ou l'autre des racines démonstratives que nous avons énumérées. Nous avons vu *u, n, t, a*, etc., servir à la fois de pronoms personnels ou démonstratifs ; nous avons constaté leur parallélisme à des verbes de substance, nous les verrons de

1. Voir Brugsch, *Dict. hiérogl.*, Introd. ; Bunsen, *Egypt's Place*, t. I ; Maspero, *Cours de l'École des Hautes-Études*.

même servir à former le genre, le nombre, à modifier l'idée verbale, etc. C'est ainsi que les idées de personne, de genre, de substance et de nombre, etc., purent dans l'esprit humain se rencontrer sur un même son.

L'emploi de ces matériaux est soumis à une sorte d'élection. Pendant une même période, une racine démonstrative sert habituellement à élargir les mots sur lesquels la pensée insiste ; ainsi, pendant la période historique, nous voyons la racine *i* envahir presque toute la grammaire égyptienne. Mais la fréquence des groupes qu'elle forme diminue sa valeur démonstrative, et l'esprit, pour appeler vivement l'attention sur une idée ou en exprimer une nuance nouvelle, adopte un nouvel affixe, qui devient bientôt, à son tour, d'un usage général. Mais, en cédant le pas, l'ancien affixe ne disparaît pas complètement, il se confine spécialement dans certains groupes, et sert à indiquer le pluriel, le féminin, etc. Telle est l'origine des *formes grammaticales*. Il ne faut pas, à ce moment, entendre cette expression dans le sens rigoureux auquel nous ont habitués nos langues modernes. La notion du féminin, par exemple, avant d'être une abstraction grammaticale, n'a été, pour ainsi dire, qu'une sensation. L'esprit, distinguant un être féminin au milieu d'êtres masculins, l'a fait remarquer au moyen d'un mot démonstratif quelconque. Ce n'est qu'après un long travail d'élaboration que l'esprit, ayant par la pratique de la parole une conscience de plus en plus parfaite des nuances de la pensée, a créé des catégories grammaticales possédant leur expression propre. Dans la plupart des cas, l'égyptien et le berbère ne sont pas arrivés à cette période : en copte, le changement de la voyelle médiale en ⲏ, qui donne au verbe le sens passif, lui laisse aussi parfois le sens actif. Dans ces langues, il n'y a qu'un très petit nombre de formes grammaticales rigoureusement réglées ; il y a surtout des TENDANCES plus ou moins accentuées. Leur grammaire devra toujours être traitée à ce point de vue.

Enfin, les distinctions grammaticales augmentent en

nombre ; elles se combinent, accumulent les affixes autour du radical, et des thèmes, de plus en plus élargis, correspondent à la naissance des modifications du verbe et des diverses parties du discours.

Ce travail constant de formation ne se borne pas à la période historique. Les radicaux attributifs eux-mêmes, que nous sommes habitués à considérer comme irréductibles, sont le résultat de mouvements philologiques analogues, dont les procédés actuels ne sont que la continuation. C'est d'eux, ainsi que de la réduplication du radical bilitère, que sont sorties les racines trilitères en égyptien. J'ai réservé cette étude de l'état préhistorique, pour ainsi dire, des radicaux et de leur comparaison en égyptien et en berbère. Je considérerai comme radicaux simples ceux qui nous apparaissent avec une forme déjà déterminée et vivante, formant un tout d'une cohésion telle, qu'il est difficile, au premier abord, d'en distinguer les éléments.

L'addition d'un affixe à un radical ne répond pas toujours à une nuance grammaticale. *qem* et *qemi* signifient également « trouver ». A l'origine, les deux formes avaient une valeur bien distincte. Toutes les fois que la pensée se concentrait d'une manière quelconque sur l'idée générale de « trouver », *i*, dans la phrase, venait se placer après le radical *qem* pour le désigner à l'attention. L'habitude intervint : du groupe toujours formé dans les mêmes conditions, elle fit réunir indissolublement dans l'esprit, comme dans la prononciation, les deux radicaux, et produisit ainsi une formule, un cliché correspondant à l'idée particularisée ; celui-ci, plus maniable, fut transporté partout où l'idée de « trouver » devait être plus ou moins en vue, mais la fréquence de son emploi en diminua de plus en plus la force, tandis que l'habitude faisait perdre à l'esprit la perception de ce qui le distinguait du radical primitif. *Qemi* ne fut bientôt qu'un thème élargi, sans autre valeur que celle de *qem*. Parfois, il conserve un souvenir de son ancien rôle, et

dans les conditions où il rendait le passif, par exemple, son emploi sera préféré à celui de *qem*.

Quand un groupe est ainsi dans *la période d'habitude* ou synthétique, il devient accessible aux influences matérielles. La plus importante est celle de l'accent tonique. Chez les Berbères, comme chez les Égyptiens, qui attaquent vivement le mot, les premières syllabes prennent une grande importance ; l'accent tonique se rapproche le plus possible de la première et s'y fixe souvent. De là, les mêmes phénomènes dans les deux langues ; entre autres, cette règle expérimentale : « Tous les radicaux ou thèmes primordiaux qui en jouent le rôle tendent à devenir monosyllabiques. »

Supposons, maintenant, qu'une voyelle démonstrative *a, i, u* vienne s'ajouter à la fin du radical, comme dans *seš* « écrire », et *seχ-a ;* tant que le groupe ainsi formé conserve sa force grammaticale, tant que le sentiment de l'adjonction de cette particule démonstrative subsiste, le mot est dissyllabique. Rendu indécomposable par l'habitude, il subit ensuite l'influence de la tendance monosyllabique ; l'accent tonique réagit pour grouper sur sa première syllabe tout ce qui est important dans le mot ; celui-ci ne perd pas sa voyelle adjonctive ; cette voyelle, dont le rôle est encore senti, au lieu de disparaître, pénètre dans l'intérieur du mot et arrive à la syllabe accentuée. Elle y remplace le son neutre destiné à servir d'appui aux articulations formant le radical primitif : *sewek* a donné : ⲥⲃⲟⲕ et ⲥⲟⲃⲕ, ⲛⲟϥⲣⲉ et ⲛⲟⲩϥⲉ[ⲣ] ; *s'ewa*, « attaquer un pays », en copte ϣⲱϥ. Cette tendance à tout grouper autour de la première syllabe s'accuse même lorsque le suffixe est une articulation ; le radical *šef*, à côté du thème *šew-et*, présente aussi le thème *šetew*.

Ces changements dans le corps du mot sont la cause principale des syllabes à voyelle colorée. Leur étude attentive

pourra jeter une grande lumière sur le vocalisme égyptien.

Ils deviennent plus rares ou changent de nature à mesure que la langue perd de sa simplicité primitive et se développe davantage ; les voyelles finales ont à se heurter contre une coloration déjà nette, tous les suffixes, en général, simples ou complexes, contre une formation dont les nombreux éléments ne sont plus perçus par l'esprit; ils ne s'incorporent plus au mot que par superposition, et lorsque, après un contact prolongé, ils ont perdu leur valeur, ils s'altèrent et peuvent disparaître entièrement. Cette usure, due à l'éloignement de la syllabe accentuée, est l'agent principal de transformation des langues avancées ; son rôle est restreint dans les langues que nous étudions.

Tel est l'ensemble des phénomènes généraux que nous révèle l'histoire de la grammaire égyptienne et de la grammaire berbère. Tantôt les radicaux trouvent en eux-mêmes les éléments de leurs modifications, tantôt ils les empruntent à des racines étrangères le plus souvent pronominales et passent ensuite par des phases déterminées. Les formes de la seconde classe sont les plus nombreuses et les plus intéressantes. Leur étude nous montre les deux langues ayant le même point de départ, et employant, pour la création des nuances verbales des substantifs et de leur pluriel, les mêmes matériaux qu'elles traitent par les mêmes procédés. Il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur l'emploi des principaux d'entre ces éléments formatifs et sur les résultats qu'ils ont produits.

THÈMES VERBAUX

Le radical démonstratif se place généralement après le mot : *argaz-a* « cet homme-ci ». De même, en égyptien : « cette femme-ci », se dira [hieroglyphes] *him-t ten*. Placé avant

le mot, il suppose une insistance moins grande : *a-argaz* « l'homme », τϲϩιμε « la femme ».

En égyptien :

1° Le radical *a* paraît avoir tout d'abord servi à produire des formes élargies. Les noms propres de l'Ancien-Empire sont en grande partie terminés en *a : teta, mena, assa, beba, sepa,* etc., dérivés des radicaux *tet, men, as, sep,* etc. L'influence de l'accent tonique dans les thèmes formés de cette manière, a déplacé l'*a* pronominal et l'a fait pénétrer dans l'intérieur du mot. *ter* a donné *ter-a,* puis *tar ;* *seχ* a donné *seχa,* puis *saχ ;* *seb,* *seb-a,* puis *sab,* etc. La liste des radicaux soumis à ces évolutions vocaliques est très nombreuse.

Les affixes *u* et *i,* qui sont venus élargir le thème en *a,* soit pour renouveler sa valeur perdue par l'usage, soit pour y ajouter une autre nuance grammaticale, comme *seχa-ĭ, seχa-u, seva-ĭ, šera-u,* etc., de *seχa, seva, šera,* etc., prouvent encore l'antériorité de l'emploi de la formative finale *a.*

A peut aussi se placer au commencement des radicaux en même temps qu'à la fin : Cf. *teta* et *ateta.* La classe des thèmes formés par cet augment est très considérable. C'est un des procédés les plus fréquents pour rendre trilitère un radical bilitère (V. Brugsch, *Dict. hiérogl.*, Introd.). Ainsi : *seb* fait *a-seb* ; *ter* donne les formes *a-ter,* , *a-teru.*

L'augment initial, pour des raisons inhérentes à la manière d'attaquer le mot, et que la comparaison du phonétisme arabe fait bien comprendre, ne pénètre pas dans l'intérieur du radical. *A* se maintint donc à sa place primitive ; mais non accentué, il s'affaiblit de plus en plus. En démotique, la plupart des formes de ce type remplacent l'*a* par un *a* plus bref . Quand il subsiste en copte, il répond à un *o,* et plus rarement à un *a.* *agap* « renverser »,

cp., ⲟϫⲡ. [hieroglyphs] *vulva*, démotique *ăti*, cp. ⲟϯ, ⲟⲟⲧⲉ. [hieroglyphs] *ab* « avoir soif », démotique *ăbi*, cp., ⲟⲃⲉ, ⲁⲃⲉ, ⲟⲃⲓ, ⲁⲃⲓ « *sitiens* ». [hieroglyphs], démotique *ăqi*, cp., ⲁⲕⲉ, ⲟⲕⲓ, « *juncus* ». Le plus souvent l'augment initial *a* disparaît; le thème qu'il formait est remplacé en copte par la forme primitive ou par un thème élargi par les préfixes *u* et surtout *i* : [hieroglyphs] *ašah'u*, cp., ϣⲟⲩϩⲉ; [hieroglyphs] *anh'u* « *palpebræ* », cp., ⲛⲟϩ; [hieroglyphs] *ahem*, démotique *ohum*, cp. ϩⲱⲙ. A côté du thème [hieroglyphs] le démotique a conservé la forme *ta(r)*, et le copte ⲧⲉⲣⲉ dans la locution ⲛ ⲧⲉⲣⲉ « à temps ». [hieroglyphs] et [hieroglyphs] *aa* « *linum* », cp. ⲓⲁⲩ, ⲉⲓⲁⲁⲩ; [hieroglyphs] *aā* « laver », cp. ⲉⲓⲱ, ⲉⲓⲁ, ⲓⲱ, ⲓⲁ; [hieroglyphs] *ah'* et [hieroglyphs] *ah't* « champ », cp. ⲓⲟϩⲓ, ⲓⲱϩⲉ, ⲉⲓⲟϩⲉ, etc. [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs] *as, asu, asi*, cp. ⲓⲱⲥ, ⲓⲏⲥ « *festinare* ». [hieroglyphs] *agap* « *evertere* », cp. ⲟⲩⲱϭⲡ, ⲟⲩϫⲡ.

Le thème en *a* initial subsiste encore parfois en copte à côté des deux autres : à côté de ⲟⲩⲱϭⲡ, on a ⲟϭⲡ; [hieroglyphs] *at* « *separare* » a donné ⲉⲧ et ⲟⲩⲉⲧ. On trouve : ⲃϣⲉ, ⲉⲃϣⲉ et ⲱⲃⲉϣ « *oblivio* », démotique *ăbeχ* : ⲁⲃⲉ, ⲟⲃⲉ et ⲉⲓⲃⲉ, ⲓⲃⲓ; à côté de ⲁⲕⲉⲥ ([hieroglyphs]), on a ⲕⲁⲓⲥⲓ sans augment initial.

2° Parmi les autres affixes, le [hieroglyph] *t* paraît avoir été, comme *a*, fréquemment employé, dès les époques les plus anciennes. Ainsi, en regard des radicaux *nem*, *sem*, *šew*, etc., on a les radicaux secondaires *netem*, *setem*, *šetew*, etc. Il a formé avec *a* le suffixe [hieroglyphs]. L'histoire du [hieroglyph] *t* est une des mieux connues et des plus variées en égyptien. Presque tous les mots ont été retrouvés avec la forme élargie en [hieroglyph] : [hieroglyph] *se* « fils » et [hieroglyphs] *se-t-u*; [hieroglyphs] et [hieroglyphs] *h'er-t-u* (*Pap. de Berlin*, n° 2), etc. Comme dans toutes les langues, il a une tendance à tomber, quand il est à la fin des mots; et ce phé-

nomène s'est produit de bonne heure ; mais sa chute maintient souvent l'accent tonique sur la syllabe à laquelle il appartenait, et la voyelle se conserve. Exemple : ⲛⲧⲉⲣⲉ « à temps », *ter-ī-t* (*Louvre*, c. 55).

3° Le radical *u* a formé de nombreux thèmes en se plaçant à la fin du radical : *uah'em* et *uah'em-u*; *h'etep* et *h'etep-u*. Il renforce les thèmes en *a* *šera*, *šera-u* ; , , *šew*, *šewa*, *šewa-u*. Il semble précéder l'emploi de *ī*, comme le prouve le type fréquent de la forme *h'à-uī* « sépulcre » (*Pap. Abbott*). Il s'est ajouté aux pronoms personnels pour les renforcer ; le pronom de cette période a subsisté aux groupes composés, comme , , etc.; peut-être le nom de *Xnum-xu-wu* nous offre-t-il un exemple de l'ancienne combinaison de *w* et de *u*.

Enfin le suffixe *u*, dès la XII[e] dynastie, indiquait le régime direct[1] : *mer-ew-u-a* « il m'aima » ; indique le passif, *ar* « faire », « être fait », etc., etc. Son rôle grammatical est considérable.

Comme *a*, il a pénétré dans l'intérieur du mot et a donné lieu à des modifications du radical analogues. *sχu* « *surdum esse* », cp. ⲥⲱϩ ; *anh'u*, cp., ⲛⲟϩ. La plupart des mots coptes ayant la pénultième en *o* proviennent soit directement de l' *u* antique, soit de la réduction de l'hiatus *au*.

Son rôle initial est plus effacé ; nous avons déjà cité des exemples de sa présence au commencement de plusieurs thèmes coptes.

1. G. Maspero, *Cours du Collège de France*.

4° *I* 𓇌 est, dans la période historique, le radical pronominal le plus usité. On peut dire qu'à lui seul il pourrait former toute la grammaire égyptienne. Mais il donne surtout aux radicaux le sens qualificatif, passif : 𓇓𓏏𓈖 *suten,* « roi » 𓇓𓏏𓈖𓇌 *suten-i* « royal ». Il a fourni la forme la plus usitée du passif en copte, dans laquelle il est devenu ⲏ passé dans l'intérieur du mot. A côté du monosyllabe en ⲱ à valeur plus spécialement transitive, et dérivé d'un thème en 𓅱 *u* final, se présente la forme passive en ⲏ. Comme 𓅱 *u,* il a servi à élargir les pronoms personnels. Ex. : 𓍯𓂝𓏭 *wi* pour 𓍯𓂝 *w* (cf. Maspero, *Pronoms*).

Cet affixe paraît être postérieur aux autres ; tandis que la plupart des formes en 𓏏 *t,* 𓅱 *u,* 𓇋 *a* ont perdu leur valeur grammaticale, les formes en *i* sont encore vivantes, et les remplacent souvent [1].

En copte, il devient ⲓ, ⲉⲓ, ⲏ; il a une tendance à tomber à la fin des mots ; en dialecte thébain il s'affaiblit en ⲉ ; son maintien à la fin du mot est dû souvent à la chute du *t* qui le suivait.

Mais l'influence de l'accent tonique l'a fait surtout pénétrer dans le corps du mot. *Aki* (démotique) « dédicace », ⲁⲓⲕ et ⲁⲉⲓⲕ ; ⲁⲕⲉ, ⲟⲕⲉ « jonc, » et ⲟⲉⲓⲕ, de 𓇋𓅜𓈎𓏏 *aqet,* en démotique *aki;* ⲓⲏⲥ parallèle à ⲓⲱⲥ, hiég. 𓄿𓋴𓇌𓍯𓂻 *asi,* 𓄿𓋴𓅱𓍯𓂻 *asu* « *festinare* », primitif 𓄿𓋴𓍯𓂻 *as ;* 𓁷𓂋 , *h'er* et 𓁷𓂋𓏭 *h'eri* « face vers », cp. ϩⲓ[ⲣ], etc.

Nous avons déjà donné des exemples de *ī* préfixe.

En berbère :

1° Le radical *a* s'ajoute aux radicaux attributifs pour

1. C'est surtout vers la VI[e] dynastie que *i* envahit la grammaire égyptienne; aux noms en *a* se substituent les noms en *i* : *pepi, bebi, ameni,* etc. Peut-être doit-on y voir une influence dialectale.

accentuer l'énergie de l'action qu'ils expriment : *serr'a* de *serr'*, *zenz-a* de *zenz*, etc. ; le plus souvent il est passé dans l'intérieur du mot : *gan*, « dormir habituellement », de *gen* « dormir », *sekcham*, « faire entrer habituellement », de *sekchem*, « faire entrer », etc.

Combiné avec *i*, il produit une nouvelle forme d'habitude : *sed'hai*, de *sed'hu* ; *seruai*, de *seruu*, etc. Avec *u*, il produit des formes telles que *tilau-t* « existence », de *el* « être, exister ». Ainsi l'emploi de *a* paraît être antérieur à celui de *u* et de *t* ; toutefois, après avoir été abandonné, il a été repris, surtout au commencement des mots : Cf. *th-a-u-ak'k'es-a*, de *ek'k'es*, « piquer ».

L'usage de *a* préfixe est aujourd'hui général comme indice des noms masculins. Il se rencontre aussi au commencement des radicaux proprement dits : *err'* « rendre » ; *ts-a-rr'a* « rendre habituellement » ; *ts-a-dja* « abandonner habituellement », de *edj* « laisser » ; *tsu-a-r'ezz* « être mordu », de *r'ezz* « mordre ».

2° *U* affixe ajoute aussi aux radicaux l'idée d'habitude : *end* « devenir beurre », *send* « faire le beurre », *send-u* « faire le beurre habituellement » ; *sburr* « se voiler », *sburr-u* « se voiler habituellement », etc. Beaucoup de thèmes en *u* ont perdu cette valeur ; ils remplacent le radical qui n'est plus usité ; mais celui-ci reparaît en composé : *ezl-u* « égorger », *em-zel* « s'égorger réciproquement ».

Il pénètre dans le mot *els* « s'habiller », *sels* « habiller », *selus* « habiller habituellement », *an-ekchum* « entrée », de *kchem* « entrer [1] ».

U préfixe : *u-dji* « abandon », radical *edj* « abandonner », *effer'* « sortir », *sufer'* « faire sortir », *enk'ech* « piocher », *ts-enk'ech* et *ts-unk'ech* « être pioché », etc. Dans certains cas cet *u* initial peut devenir un *b* : *ebzeg* « être mouillé »,

1. Beaucoup de noms dérivés nous reportent à des formes verbales aujourd'hui inusitées.

ebges « se ceindre », *ebded'* « être debout », en regard de la forme par *a* initial qu'on retrouve dans les dérivés *ts-azeg* « être mouillé habituellement », *ts-ages* « se ceindre les reins habituellement », *ts-added* « être debout habituellement[1] ».

3° *I* à la fin des mots : *el* et *ili* « exister », *ir'emi* « action de teindre » de *r'em* « teindre », *thasousemi* « silence » de *sousem* « se taire », *ts-emlili* « se réunir habituellement » de *embil* « se réunir », *sr'imi* « faire s'asseoir habituellement » de *sr'im* « faire s'asseoir ».

Dans le corps du mot : *dherres* « agacer », *ts-edherris* « agacer habituellement », *sired'* « laver », *sirid'* « laver habituellement », *ezdh* « moudre », *izidh* « action de moudre ». Il se combine avec *u* pour donner des formes telles que *thimenr'-iu-th*, radical *enr'*.

Au commencement des mots : *ir'emi* « action de teindre » de *r'em ; thimelin* « indication » de *mel,* etc. [2].

La question de la chronologie de l'emploi de ces affixes est encore moins facile à éclaircir que pour l'égyptien. Il semble qu'ils aient été repris et abandonnés à tour de rôle. Cependant l'inspection de la généralité des formes est en faveur de la priorité de *a* sur *u* et *i; i* lui-même paraît actuellement abandonner la grammaire, tandis que *a* et *u* sont en pleine activité de formation. Mais si on trouve des suffixes composés, tels que *i-uth,* on a aussi des mots comme *aguni.* Les mots composés avec ces trois racines pronominales sont d'ailleurs usités simultanément, comme en égyptien: *aguglu* et *agugli* « fromage », *akjun* et *akzin* (touareg)

1. La règle suivante trouve ainsi son explication : la première consonne de quelques verbes primitifs se change en *a* à la quatrième forme (Hanoteau, *Grammaire kabyle*, p. 121). Cette première consonne modifiée est toujours un *b*.

2. Le rôle de *i* se restreint de plus en plus à former le démonstratif pluriel ; les pronoms *ui* « quel ? », *uin*, rappellent son emploi comme pronom démonstratif du masculin singulier.

« chien », *agenna* (touareg) et *igenni* (kabyle) « ciel », *tillemin* et *tullemin* « chamelles », *ari* (touareg) et *aru* (kabyle) « écrire », etc.

4° Comme en égyptien, le *t* joue un rôle important en berbère. A la fin des mots son emploi semble plus restreint, il indique l'idée de devenir : *ehgeret-er'* « je suis devenu long » de *ehgr-ir'* « je suis long ». Beaucoup de thèmes en *t*, *it*, *ut* ( ), ( ) ont subsisté dans des noms dont les Berbères ont par analogie formé des féminins. Dans plusieurs noms restés masculins, *t* est tombé au singulier et s'est maintenu au pluriel : *ini* « couleur », pluriel *ini-t-en*.

Comme préfixe, il sert à former un grand nombre de thèmes, il ajoute au radical l'idée du passif ou d'habitude. Dans ce rôle il peut être comparé à l'auxiliaire égyptien *tu : etch* « manger », *tsuatch* et *tsetch ; ezçu* « planter », *tezçu ; efk* « donner », *i-tuefk* « il a été donné ».

Le berbère a encore d'autres racines qui servent à modifier l'idée verbale :

s, comme en égyptien, donne au radical la valeur factitive : *end* « devenir beurre », *send* « faire le beurre ». A l'époque historique, *s* est toujours préfixe. L'étude des radicaux montre qu'il a été aussi suffixe : Cf. *χemet* et *χemes* (voir Brugsch, *Dict.*, Introd.). La production des radicaux trilitères doit beaucoup à cette formation : *S* suffixe semble avoir eu une valeur intensive (G. Maspero, *Cours de l'École des Hautes-Études*).

N a un rôle restreint dans les deux langues comme préfixe ; en touareg, elle forme avec *m* un groupe *nm* indiquant la réciprocité. Le verbe *tsu-nefk*, de *efk* « donner », conserve une ancienne forme kabyle commençant par *n*. On verra que les noms surtout ont conservé ces thèmes formés par *n* préfixe.

Suffixe, il a donné naissance, en égyptien, à des élargissements tels que *mât* « cheminer, calcare », *mât-en*,

puis *mât-en-u* ; [hieroglyphs] *wed*, [hieroglyphs] *wed-en*, et [hieroglyphs] *sawennu*, avec assimilation de la dentale ; souvent la nasale s'intercale entre les deux articulations de la racine [hieroglyphs] et [hieroglyphs]. En berbère, son emploi est plus fréquent ; il sert à former le participe présent, mais sans être lié invariablement au radical, et peut, sous l'influence de certaines particules, se déplacer dans la phrase ; un grand nombre de substantifs sont terminés en *o-n*, des noms d'état en *a-n*.

M entre aussi dans la composition des thèmes verbaux et nominaux. Son rôle est restreint ; en copte, on a ⲟⲩⲱϩ « *addere* » et ⲟⲩⲟϩⲙ ; ⲱⲗ et ⲱⲗⲙ « *attollere* ». En berbère, il est préfixe et indique souvent la réciprocité. *M* est aussi le pronom de la 2e personne du féminin berbère.

Tels sont les principaux affixes qui, dans les deux langues, servent à modifier l'aspect du radical verbal et à nuancer l'idée qu'il exprime ; chacun d'eux peut être le germe de formes de passif, de réciprocité, d'habitude, etc. Ces groupes, qui n'indiquent d'abord qu'une tendance vague, avortent ou se particularisent de plus en plus ; on a ainsi, pour une même valeur grammaticale, un grand nombre de formes. Celles qui expriment l'*habitude* abondent en berbère ; leur existence, en égyptien, n'a pas encore été constatée d'une manière méthodique.

CONJUGAISON

Mais si le mécanisme des formes verbales est déjà complexe dans les deux langues, en revanche la notion des temps et des modes est encore obscure dans l'esprit des peuples qui les parlaient. Cependant les éléments de la conjugaison, mobiles et indécis dans la vieille langue hiéroglyphique, se sont, en copte, soudés au radical ou combinés entre eux. La conjugaison primitive, qui joignait simplement le pronom personnel au verbe, a presque disparu ; un auxiliaire, auquel

s'agglutinent le pronom personnel et le radical du verbe, forme un temps principal. Ainsi se trouvent, en copte, les éléments de plusieurs systèmes de conjugaison plus ou moins complets. Quelquefois l'auxiliaire disparaît dans la prononciation, et le pronom personnel, comme dans les langues sémitiques, subsiste seul au commencement du mot : *au-ew meri*, cp. ϥⲙⲉⲓ. Quelques prépositions, dans la langue antique, *hi*, *n*, *r*, complètent le mécanisme de la conjugaison. En copte, et ont été conservées et se sont soudées au mot, et ont formé un second temps, le futur, ⲉϥⲉⲙⲉⲓ, ⲉϥⲛⲁⲙⲉⲓ. Dans cette période de la langue, le travail de précision se continue avec activité. Obligé de lutter contre la netteté des textes grecs, le copte accumule les auxiliaires et les particules, encore mobiles autour de son temps principal, pour arriver aux nuances temporelles ou modales qu'il ne possédera point complètement fixées.

Le berbère a été encore moins loin ; à proprement parler, il ne s'est pas dégagé par lui-même de la conjugaison primitive. Son temps unique est le suivant :

SINGULIER			PLURIEL		
1re p.	c.	— *r'*	1re p.	c.	*n* —
2e p.	c.	*th* — *dh*	2e p.	m.	*th* — *m*
				f.	*th* — *mth*
3e p.	m.	*i* —	3e p.	m.	— *n*
	f.	*th* —		f.	— *nt*

Au premier coup d'œil jeté sur ce paradigme, on reconnaît l'identité de ses préfixes avec ceux de l'aoriste arabe ; la 1re personne du singulier et la 3e du pluriel font exception ; elles se distinguent, d'ailleurs, des autres personnes par leurs suffixes *r'* et *n*. Je suis porté à croire que, longtemps en contact avec la race sémitique, les peuples berbères, initiés à une

conjugaison toute faite, dans une langue qui leur devint familière, conjugaison qui donnait à l'expression une précision plus grande, adaptèrent à leur temps rudimentaire les formes de l'aoriste sémitique.

A la 2e personne, cet emploi du pronom *th* est le seul cas connu dans la langue que nous étudions.

A la 3e personne, *i* est également inusité comme pronom de la 2e personne.

La conjugaison berbère est donc :

SINGULIER	PLURIEL
1re P. — *r'*	1re P. —
2e P. — *dh*	2e P. — *m*
3e P. —	3e P. — *n*

où *r'* et *dh* représentent des particules adjonctives, des formes élargies, des pronoms personnels, *m*, le pronom de la 2e personne du féminin, ici commun aux deux genres, *n* le suffixe du pluriel. Pour distinguer, conformément à leurs maîtres, la 2e et la 3e personne, ils se sont servis d'un procédé familier en faisant suivre le féminin du suffixe *th*.

Ce temps sert à exprimer indifféremment le présent et le passé ; le voisinage de la particule *d'* lui donne le sens du futur. Le radical *n*, joint à la 3e personne du singulier, forme le participe présent ; mais il est encore mobile et peut adhérer à la particule qui précède le verbe ‖ / ○ : Ↄ / ‖ Ɛ Ↄ, *ma illa*N, *ma ur nelli*, « quoi étant, quoi n'étant pas ».

Enfin, outre la forme du temps principal, les Berbères ont emprunté aux langues sémitiques le procédé qui sert à former des temps *composés*, tels que l'imparfait, le plus-que-parfait, etc. ; mais ces emprunts, gauchement appliqués, d'une partie de la grammaire qu'ils n'avaient pas, en conservant une physionomie étrangère, décèlent leur origine.

En résumé, les Berbères et les Égyptiens, ayant en commun leurs racines pronominales, s'en sont servis pour nuancer

l'idée exprimée par le verbe ; ils ont souvent conservé et développé séparément les *tendances* grammaticales nées de l'adjonction de chacune de ces racines au verbe, qui existaient en petit nombre encore avant la séparation des deux langues ; celles-ci, d'autre part, gardent les traces d'antiques formations perdues. La conjugaison, dans la période commune, n'était pas née : sur les monuments égyptiens, le radical se joint encore librement au pronom personnel ; mais l'égyptien a tiré de son propre fonds les éléments d'une conjugaison déjà savante ; le berbère, moins avancé, a emprunté la sienne presque tout entière.

§ III. — **Le Nom.**

Le nom présente, en égyptien et en berbère, des formes plus nombreuses que le verbe. Plusieurs thèmes nominaux, primitivement identiques à des thèmes verbaux, ont souvent mieux conservé qu'eux la forme primitive ; d'autres ont été créés à part et sont sortis des premiers par l'adjonction de nouveaux affixes.

La cause de ces deux phénomènes, en apparence contraires, est facile à découvrir : c'est la tendance de l'esprit à imprimer un caractère particulier au nom, en conséquence de la distinction qu'il fait entre l'idée générale exprimée par le verbe et la notion plus abstraite de l'action active ou passive considérée en elle-même, de l'agent, de la quantité. Lorsque le langage ne connaît pas encore ces deux catégories grammaticales, et n'a pour y répondre qu'une seule forme, l'esprit, en employant cette forme comme nom, s'y arrête davantage ; il perçoit mieux les éléments qui la composent et retarde, par suite, son évolution : la période synthétique, plus éloignée pour les noms que pour les verbes, établit ainsi entre eux une différence matérielle. La divergence s'accentue d'une autre manière par le nombre croissant des affixes, que la même insistance de l'esprit accumule sur

l'ancien thème commun devenu nom, pour le mettre *en lumière.*

En égyptien :

1° L'étude des formes nous montre l'agrégation intime des éléments du thème nominal, leur pénétration réciproque, plus tardive que dans le thème verbal. Ex. : [hiéroglyphes] *h'eves* a donné le thème [hiéroglyphes] *h'eves-u* « vêtir » et « vêtement » ; celui-ci est devenu, en copte ϩⲃⲱⲥ « vêtir », et ϩⲃⲟⲥ et ϩⲃⲥⲱ « vêtement ». L'accent tonique (voir ci-dessus, p. 150sqq.), dans les noms de ce dernier type, n'a pu encore, suivant sa tendance uniforme, se reporter jusqu'au commencement du mot et y entraîner la voyelle du thème.

2° En regard de la forme ⲣⲱϩⲉ « laver », le nom préfère la forme plus élargie ⲡⲓ ⲣⲁϩⲓ « celui qui lave » ; de même, [hiéroglyphes] *h'es* « chanter » et [hiéroglyphes] *h'esi* « chanteur ». Les noms s'adjoignent des suffixes, formés par la combinaison des éléments formatifs des thèmes verbaux [hiéroglyphes] *tu*, [hiéroglyphes] *ti*, [hiéroglyphes] *ut*, [hiéroglyphes] *it*, [hiéroglyphes] *aït*, etc., [hiéroglyphes] *seb* « enseigner », [hiéroglyphes] *sebait* « instruction, enseignement » ; ou des préfixes inusités dans les verbes dérivés, tels que : ⲉⲛ, ⲉⲛ-ϣⲁϣⲓ « amaritudo », ⲙⲛⲧ ([hiéroglyphes]) dans les noms abstraits.

Certains noms coptes sont même d'anciennes phrases solidifiées : ⲉϥⲛⲟϥⲣⲉ « utilis », pluriel ⲉⲩⲛⲟϥⲣⲉ « utiles » ; en égyptien ancien : [hiéroglyphes] *au-ew nowr-u*, [hiéroglyphes] *au-u noweru.*

En berbère, la liste des noms est très nombreuse. Ils se distinguent surtout des verbes par des formes plus compliquées. Un grand nombre de substantifs sont dérivés du verbe par l'adjonction, au commencement ou à la fin du radical, de *a, i, u,* lesquels sont soumis aux mêmes évolutions que dans le thème verbal.

La particule *n* peut être également préfixe ou suffixe : *ili,*

« exister », *thili-n* « existence ». Nous l'avons vue encore mobile dans la formation du participe; jointe aux autres affixes, elle forme des noms d'habitude, de métier, etc. *T*, uni à d'autres racines pronominales, peut se placer avant ou après le radical; préfixes : *th, tha, thi, thu, thau, thaua*, etc.; suffixes : *ath, ith, uth, auth, iuth*, etc. Entraînés par l'aspect extérieur de ces noms, les Berbères en ont fait uniformément des féminins; mais des noms de formation plus ancienne, dans lesquels la prononciation a supprimé, au singulier, le *t* final, qu'on retrouve maintenu par la désinence du pluriel, sont masculins :

SINGULIER	PLURIEL	
azibara,	*izibara*ᴛ*en*	« sanglier »,
éla,	*ila*ᴛ*en*	« feuille »,
ahu,	*ahu*ᴛ*en*	« fumée »,
asamu,	*isimu*ᴛ*en*	« coussin »,
ini,	*ini*ᴛ*en*	« couleur », etc.

Le féminin se marque, dans les deux langues, en ajoutant un *t* à la fin du mot masculin. Le berbère le distingue maintenant par la préfixion du démonstratif féminin *th*, désormais soudé au mot. En copte, le *t* est tombé dans la prononciation ; la voyelle qui le précédait a été le plus souvent allongée par cette chute : ⲉ est devenu ⲏ, ⲟ est devenu ⲱ, etc. Même avant l'époque copte, presque toujours le *t* n'était qu'orthographique. L'exemple suivant, bien connu, le prouve : *se-t-en-isit* « fille d'Isis », en grec : Σένισις.

Pluriel. — En égyptien, le pronom démonstratif du pluriel *n* paraît avoir formé le pluriel primitif en s'ajoutant à la fin du radical : cette forme n'a subsisté que dans les pronoms personnels et dans un ou deux noms douteux. Sur les plus anciens monuments *n* a déjà disparu et est remplacé par *u*. *i* se combine ensuite avec *u* pour former un nouveau groupe *ui* qui, indiquant d'abord le duel, se restreint de

plus en plus au rôle de suffixe du pluriel. Les formes que la langue antique a transmises au copte sont très nombreuses et ont longtemps embarrassé la science. M. Maspero a, le premier, débrouillé ce chaos et fait rentrer ces types si divers dans un cadre très simple[1]. Ils se rangent dans trois classes : ceux qui ajoutent au singulier, *i*, *u* ou bien *ui*; certains noms présentent les trois formes. A côté de ces pluriels, qu'on peut appeler *réguliers*, on peut établir une classe de pluriels irréguliers, comprenant les noms qui restent invariables et ceux qui, en très petit nombre, diffèrent du singulier par des changements vocaliques internes, avec ou sans suffixes.

Sur la question d'origine de ces formes, M. Maspero a repris en partie la théorie de Schwartze et de Veit Valentin; selon lui, le pluriel égyptien est uniforme ; il est produit par un suffixe *n*, vocalisé *in*. Entre le radical et ce suffixe une voyelle de jonction *u* peut s'insérer. Dès la plus haute antiquité *n* est tombé, laissant subsister soit *i*, soit *ui*; *i*, lui-même a disparu, laissant le nom pluriel identique au nom singulier, et n'en différant que par la voyelle de jonction *u*. Un autre phénomène s'est produit : l'adjonction du suffixe du pluriel a produit des changements vocaliques internes qui se sont conservés après la chute de ce suffixe et ont donné à certains pluriels une physionomie particulière.

En regard de cette théorie, je proposerai la suivante : le pluriel a eu primitivement pour suffixe le pronom démonstratif du pluriel *n*; cette formation a disparu de bonne heure et a été remplacée par l'adjonction du radical *u*. Plus tard, le radical *u*, qui avait des valeurs grammaticales multiples, perdant par l'usage sa puissance primitive, n'attira plus l'attention sur la forme du pluriel : le pronom *i*, envahissant à son tour la grammaire, vint revivifier le pluriel presque dans les derniers temps; l'extrême rareté du suffixe *ui* à la

1. Voyez son remarquable article dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, juillet 1874, t. I, p. 141-149.

VI[e] dynastie me porte à penser que le commencement du rôle de *i* est contemporain de cette époque.

Nous avons donc en copte : 1° des pluriels venant directement du singulier. Ils comprennent des pluriels anciens terminés par *u*, des pluriels nouveaux terminés par *i*, des pluriels mixtes en *ui*. Le seul changement vocalique interne, soumis à une règle fixe qu'on y observe, se restreint à une modification dans la durée de certaines voyelles par suite du déplacement de l'accent tonique. 2° Des pluriels formés de singuliers disparus de l'usage. Le suffixe du pluriel s'est ajouté à une forme simple : celle-ci, d'autre part, unie au même suffixe, a formé un thème dont la valeur grammaticale a disparu, mais qui s'est conservé pendant que la forme simple disparaissait : *ast-u*, pluriel de *ast*, a une forme extérieure semblable à celle de *ast-tu* thème élargi de *ast*, cf. encore ϫⲟ, « mur », ég. *zar*, thème élargi *zai*, pluriel ⲉϫⲏ, dérivé d'un pluriel hiéroglyphique ayant même suffixe que le thème précédent. Cette seconde catégorie comprend aussi des noms qui conservent la forme simple au singulier et tirent le pluriel d'un thème élargi. Cette remarque explique l'aspect de ces pluriels qui semblent, au premier abord, profondément défigurés par des modifications vocaliques internes, dont il est impossible de trouver la loi ou difficile de rendre compte par l'influence de l'accent tonique. Exemples :

SINGULIER :	PLURIEL :
ϩⲁⲗⲏⲧ,	ϩⲁⲗⲁϯ,
ⲥⲫⲓⲣ,	ⲥⲫⲓⲣⲱⲟⲩⲓ,
ⲕⲉ,	ⲕⲟⲟⲩⲉ,
ⲉϩⲉ,	ⲉϩⲏⲩ, ⲉϩⲱⲟⲩ,
ⲥⲟⲃⲧ,	ⲥⲉⲃⲑⲁⲓⲟⲩ,
ⲓⲟⲙ,	ⲁⲙⲁⲓⲟⲩ,
ϩⲱⲃ,	ϩⲃⲏⲩ,
ⲣⲁⲧ,	ⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ, etc.,

pour chacun desquels on peut remonter au type grammatical, dont a été formé le pluriel. — Enfin, il est d'autres noms dépourvus de désinence ; la liste en est courte :

SINGULIER .	PLURIEL :
ⲁⲛⲁϣ,	ⲁⲛⲁⲩϣ,
ⲙⲕⲁϩ,	ⲙⲕⲁⲩϩ,
ⲉⲑⲱϣ,	ⲉⲑⲁⲩϣ,
ϭⲁⲗⲟϫ,	ϭⲁⲗⲁⲩϫ,
ⲥⲛⲟϥ,	ⲥⲛⲱⲱϥ,
ⲟⲩϩⲟⲣ,	ⲟⲩϩⲱⲣ,
ϩⲑⲟ[ⲣ],	ϩⲑⲱⲣ,
ⲁϩⲟ[ⲣ],	ⲁϩⲱⲣ, etc.,

dans lesquels le renforcement est uniformément le son *u*, passé dans l'intérieur du mot d'après une loi souvent citée. Dans quelques autres, c'est le suffixe *i* qui a pénétré dans le mot. Exemple : ⲉⲃⲓⲁⲓⲕ, ⲉϫⲏ, etc., dont le singulier, inusité, a été remplacé par ⲃⲱⲕ, ϫⲟ, etc.

En berbère, je retrouve également le suffixe *n ;* mais il semble qu'à une haute antiquité il a été abandonné comme en égyptien. En effet, il ne s'ajoute qu'aux substantifs de formation complexe ou munis d'autres désinences du pluriel ; son usage a donc été repris, et il tend à former un pluriel uniforme. Au moment de la séparation, la langue commune avait déjà laissé ce procédé. Le suffixe qui a remplacé *n* est *a,* qui se combine avec lui ; *i* est surtout usité dans les pluriels féminins et se combine également avec *n.* Le rôle de *u,* comme suffixe du pluriel, est douteux.

Me voici parvenu à la fin de ma tâche, après avoir constaté l'identité des éléments grammaticaux des deux langues. Ce n'est là qu'une rapide esquisse, qu'une indication de la route à suivre, exposée dans d'étroites limites et avec des détails insuffisants : chaque point devra être l'objet d'un développe-

ment spécial et la comparaison des racines attributives en sera le complément.

Je n'ai point parlé des langues sémitiques ; c'est un sujet qui exige une longue préparation. Je pense que l'étude détaillée des rapports des trois groupes de langues, avec la méthode historique pour guide et la phonétique pour instrument, permettra d'établir l'identité antique des langues de Sem et de Cham.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DES ÉDIFICES RELIGIEUX D'ÉGYPTE ET DE NUBIE

LE TEMPLE D'APET

OU EST ENGENDRÉ L'OSIRIS THÉBAIN

par

LE Mis DE ROCHEMONTEIX

(Extrait du *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes.*)

La présente Notice, rédigée en 1878 pendant mon séjour en Haute-Égypte, n'a pu être publiée que récemment. Le texte primitif n'a fait l'objet que de corrections de détail.

Cette Étude servira d'introduction à la description de divers temples d'Égypte et de Nubie, notamment ceux d'Edfou et de Kalabshèh[1]. R.

1. Le commencement de ce Mémoire a été publié dans le *Recueil de Travaux*, t. III, p. 72-86, et t. VI, p. 21-35. M. de Rochemonteix avait laissé deux ou trois versions différentes de la seconde partie : M. Chassinat les a condensées et fondues l'une dans l'autre, de manière à rendre sensible la pensée de l'auteur. La troisième partie devait contenir les textes hiéroglyphiques. M. Chassinat a mis en ordre ceux d'entre eux dont les estampages ou la copie se sont retrouvés dans les papiers de M. de Rochemonteix : c'est malheureusement le plus petit nombre. Le Mémoire demeure donc inachevé. — G. M.

LE TEMPLE D'APET

I

DESCRIPTION GÉNÉRALE, HISTOIRE ET PLAN DU TEMPLE D'APET

Le monument que j'appelle ainsi est situé à Karnac. C'est le même que la Commission d'Égypte a nommé « le petit temple du Sud », Nestor Lhôte « le petit temple d'Hathor », et que M. Lepsius a désigné par la lettre *u*, dans son plan des ruines de Karnac.

État actuel et aspect général.

Quand on vient de Louqsor par l'allée de Béliers qui précède la magnifique porte d'Évergète, on l'aperçoit au milieu des maisons du village, tout contre le temple de Chons [1], dont il semble une annexe. Des édifices de cette partie de Thèbes, c'est le mieux conservé ; toutes les parties décorées en sont accessibles à l'étude. Quelques murs en briques élevés pour combler les brèches principales, les déblayements entrepris par Champollion qui l'habita, puis par Mariette qui en a fait un dépôt d'antiquités, lui ont rendu à l'intérieur son aspect primitif. Les voyageurs qui, après avoir visité la salle

1. [illegible]

des prêtres d'Ammon, bravent le soleil pour venir jusque-là, en passent rarement le seuil. Une façade étroite et nue refroidit la curiosité, et lorsque le gardien, après de longs efforts, a fait céder la serrure d'une lourde porte arabe, l'odeur des milliers de chauve-souris qui se cachent dans les chambres du fond, l'obscurité coupée, mais non dissipée par les rayons lumineux tombant des ouvertures de la voûte, font renoncer les plus intrépides au désir d'aller plus avant. L'archéologue plus patient, après avoir pénétré à l'intérieur, se trouve dans une salle presque carrée, supportée par deux colonnes à chapiteau en forme de bouquet de papyrus, avec un abaque assez élevé, sur les quatre faces duquel a été gravée une tête d'Hathor ; de toutes parts gisent des fragments de statues, des têtes de sphinx, des tables d'offrandes, sur lesquels la lumière découpe des surfaces éblouissantes de l'effet le plus bizarre. A droite et à gauche s'ouvrent des portes étroites ; les unes sont murées, les autres donnent accès dans des chambres encombrées de poteries antiques. Le fond de la salle forme comme une seconde façade, qui laisse entrevoir par une large entrée une autre salle, dans laquelle trois portes d'assez bon style conduisent aux chambres *mystérieuses* proprement dites (marquées sur le plan *a*, *b*, *c*). Les deux chambres latérales *b* et *c* sont faiblement éclairées, et on y distingue avec peine les sculptures empâtées par une suie noire et gluante. Dans celle du fond, la plus petite, l'obscurité est complète : une odeur méphitique y règne, et les premiers pas du visiteur soulèvent les chauves-souris qui envahissent en tourbillonnant le reste de l'édifice et rendent extrêmement pénible l'étude des tableaux supérieurs. C'est cette chambre qui formait le sanctuaire du temple.

Telle est la partie aujourd'hui accessible du monument. Mais d'autres petites salles se groupent autour de celles que j'ai décrites, de manière à carrer l'enceinte de l'édifice. Celles du sud sont presque entièrement remplies de décombres et n'ont d'ailleurs aucune décoration ; quant à celles du nord,

de même que l'escalier qui conduisait aux terrasses, elles semblent à l'extérieur du temple, par suite de l'éboulement de la partie nord du mur d'enceinte. Mon plan rend compte de l'état actuel des lieux.

De la destination du temple.

On ne saurait dire, d'une manière générale, que le temple est consacré à un dieu, comme nous l'entendons pour des monuments tels que ceux de Karnac, de Dendérah, d'Edfou, de Philæ, etc., où la divinité sous les noms d'Ammon, d'Hathor, d'Horus, d'Isis, etc., accomplit chaque jour sa carrière, à l'image du soleil, et où elle reçoit, dans les rôles correspondant à ses diverses étapes, et sous la forme qui les résume tous, les hommages des humains. Il s'élève sur un sol sacré, celui où a été engendré Osiris Thébain, et est destiné à célébrer ce grand événement mythologique ; aussi les inscriptions l'appellent-elles « *le lieu de l'engendrement du Dieu* » [hiéroglyphes].

Mais bien qu'érigé en l'honneur d'Osiris, comme le déclarent plusieurs dédicaces, il ne porte pas le nom de ce dieu; il est le temple de « la grande *Apet,* la mère divine », dont l'image occupe le sanctuaire, et qui, dans les représentations, prend souvent la première place. C'est donc le principe femelle dont les flancs ont porté le dieu, le *récipient,* comme dit Platon, où il a été engendré, qui, sous le nom d'Apet forme la divinité principale du temple ; Osiris, comme dieu fils, ne vient qu'au second rang.

Dès l'entrée, la pensée des constructeurs est révélée par les *têtes d'Hathor* placées au-dessus des chapiteaux des colonnes pour indiquer symboliquement que le monument a été consacré à une déesse [1].

1. C'est ce qui fit croire à Nestor Lhôte que le temple est consacré à Hathor, à laquelle on pensait alors que la tête à oreilles de vache était attribuée exclusivement, tandis qu'elle convient à toute divinité femelle.

Je vais rechercher comment les Ptolémées ont conçu le plan et la décoration d'un tel édifice.

Histoire.

Le temple est en effet de construction grecque. C'est Ptolémée IX Évergète II qui en fut le fondateur, mais dans son projet, le monument ne devait pas s'arrêter à la façade actuelle; les gros murs latéraux se continuent et semblent destinés à former soit une cour, soit une seconde salle hypostyle. Le plan donne ce qui en subsiste encore au-dessus du sol; le reste a été démoli et les arasements en sont cachés sous les maisons voisines. Les travaux, interrompus après Évergète, ne furent pas repris du vivant de sa femme Cléopâtre Coccé. Le temple d'Apet devait rester inachevé. On sait que Soter II, à son retour d'exil, châtia rudement les habitants de Thèbes; cette ville ne s'en releva pas, et tomba, pour ainsi dire, en disgrâce. De nombreuses constructions, commencées au sud et à l'ouest de Karnac, témoignent d'une interruption méthodique. On se contenta par la suite de mettre en état les monuments à peu près terminés.

Ainsi, Ptolémée Denys, sans continuer les décorations de l'intérieur, fit seulement sculpter les montants extérieurs de la porte d'entrée pour donner une façade au temple. Enfin sous Auguste, on entreprit sur le mur méridional extérieur des travaux qui ne furent pas achevés[1].

Le plan indique les parties décorées. On y voit qu'Évergète fit sculpter la salle *D* et les trois chambres qui y ont accès; qu'il commença la décoration de la chambre nord *F-H*, et, dans la salle sud correspondante, ne fit que mettre ses cartouches sur les montants de la porte.

Le temple d'Apet était un trop petit monument perdu

1. On voit par d'autres exemples non terminés que les parties qu'il était nécessaire de décorer étaient principalement le sanctuaire et l'extérieur.

dans la masse des édifices de Karnac pour exciter la curiosité banale des voyageurs, et on n'y trouve pas les inscription et les emblèmes gravés qui abondent dans les grands temples. Mais, après l'abolition du culte égyptien par Théodose, il subit le sort commun des édifices de Thèbes et devint peut-être une église chrétienne. A l'extérieur, une des fenêtres de la grande salle a été évidée en forme de niche, pour donner asile à quelque image de saint, et une croix copte, gravée auprès, sanctifie la paroi.

La transition d'un culte à l'autre n'y fut pas moins violente qu'ailleurs ; l'intérieur a été profané, et les exécuteurs du christianisme y ont accompli les martellements méthodiques qu'on déplore presque partout.

Enfin, il a dans la suite servi d'habitation aux Fellahs qui y ont laissé la couche de suie, dont l'épaisseur et l'âcreté opposent à l'estampeur ou au copiste des difficultés souvent insurmontables.

Telle est l'histoire du monument depuis sa fondation. Mais Évergète est-il le véritable fondateur du temple d'*Apet* ? A-t-il voulu rendre hommage à une tradition qui faisait naître Osiris à Thèbes, et choisi l'emplacement qui lui parut le plus conforme aux anciens souvenirs ? Ou bien n'a-t-il fait que relever un édifice plus ancien ? Nous sommes moins heureux que pour d'autres temples, et les inscriptions ne nous donnent aucun renseignement à cet égard.

La magnifique statue saïte en serpentine verte de la déesse Apet à corps d'hippopotame, trouvée par M. Mariette, non loin de là, sur l'emplacement de la ville antique, peut provenir d'un temple plus ancien, et avoir été, après l'abolition du culte, enlevée au sanctuaire actuel.

Quoi qu'il en soit, l'emplacement choisi a sa signification. Le temple d'Apet est le lieu de l'engendrement d'Osiris, et, comme tel, il a été placé dans l'intérieur de la grande enceinte qui devient ainsi l'enclos des naissances divines.

Orientation.

Mais l'orientation diffère de celle du monument où trône le troisième personnage de la triade thébaine. Généralement, les temples égyptiens ne sont pas orientés, la façade regarde le fleuve qui est le centre de l'Égypte. Quelques-uns font exception à cette règle, soit pour répondre à des exigences locales, soit pour des motifs symboliques ; à Edfou, par exemple, le temple regarde le Midi, la région céleste d'où Hor-Houd illumine le monde. La même pensée a sans doute guidé les constructeurs du temple de Chons, le dieu à tête d'épervier, le soleil vainqueur, dissipant les mauvaises influences, qui doit avoir, comme l'épervier, sa face tournée vers le soleil. Il n'en est pas de même du « lieu de l'engendrement » d'Osiris ; il regarde le fleuve, c'est-à-dire, l'Ouest[1], rentrant ainsi dans la règle générale qui devient ici symbolique. N'est-ce point dans la montagne d'Occident que le dieu, victime de Typhon, prépare ses renaissances, c'est-à-dire est engendré chaque nuit dans le sein d'Apet ?

Plan.

Le plan du temple est aussi simple et aussi ingénieux que possible. Il est l'œuvre de l'école ptolémaïque qui, modifiant les traditions pharaoniques, a créé le plan d'Edfou et de Dendérah, plan imité par les derniers Ptolémées et les Romains, et sans doute considéré par eux comme le type de la perfection, de la conformité aux règles du Rituel (comp. petit temple au sud de *Médinèh-Thabou*, temple de *Šen-Hour*, etc.; voyez Mariette, *Dendérah*, I, 65).

1. Ce n'est pas l'Ouest vrai ; mais, pour les Égyptiens, le fleuve coule du Sud au Nord, une des rives est la rive orientale, l'autre la rive occidentale, ce qui fait dire aux Égyptiens modernes qu'à *Deshnè*, où le Nil fait un coude, le soleil se lève à l'Ouest.

J'ai déjà donné une idée de la disposition intérieure de l'édifice. Au premier coup d'œil, deux divisions, matériellement indiquées, peuvent être reconnues :

1° La première réunit les lieux de réunion, de passage, de dépôt pour les objets du culte, et comprend : la salle hypostyle *E*, l'escalier pour monter aux terrasses, et les petites chambres auxquelles conduisent les portes latérales de la salle *E*, et qui forment comme une ceinture autour de la deuxième partie du monument ;

2° Celle-ci, séparée de la précédente par une façade, se compose des salles *A*, *B*, *C*, *D* et correspond à ce que M. Mariette a appelé la partie *dogmatique*. Je vais étudier chaque salle séparément.

PREMIER GROUPE

La première salle, marquée *E* sur le plan, est, comme je l'ai dit, soutenue par deux colonnes. Ces colonnes appartiennent à deux des nombreux types ptolémaïques de colonnes-plantes. J'ai déjà expliqué, il y a deux ans, dans un *Rapport au Ministre de l'Instruction publique sur ma mission de 1875 à 1877 en Égypte*, la signification symbolique qu'il faut y attacher[1].

Signification symbolique du lotus et du papyrus.

Le *lotus* et le *papyrus* [2] sont les *emblèmes par excellence de la religion égyptienne*, au même titre que le *croissant* pour les Musulmans, la *croix* pour les Chrétiens ; le sens exclusivement funéraire, qu'on prête encore aujourd'hui dans la

1. Ce rapport ne s'est pas retrouvé dans les papiers de l'auteur ; une partie semble en avoir été fondue dans le présent travail. — G. M.

2. Ils s'échangent, et dans une représentation linéaire rapide, se confondent

science à ces fleurs, n'est pas justifié. Elles rappellent le grand dogme égyptien, dont le mythe d'Osiris est l'expression la plus populaire, l'évolution perpétuelle de toutes choses, le reverdissement éternel de la Nature, à l'exemple de la Divinité qui meurt chaque soir pour renaître au matin plus glorieuse. Les Grecs nous ont appris que l'âme d'Osiris se cachait avant sa résurrection dans un lotus ; au matin, la fleur s'épanouit, et le dieu s'élance hors du calice. Les représentations des temples nous montrent également, au-dessus d'une des deux fleurs sacrées, un serpent, un disque solaire, un épervier, un enfant, symboles du dieu rendu à la vie. Les Égyptiens voyaient donc dans le lotus et dans le papyrus l'idéogramme, si je puis dire, du principe fondamental de leurs croyances. Aussi les ont-ils mis partout, dans leurs ustensiles, dans leurs vêtements, dans leurs maisons. Au milieu des fêtes, leurs fleurs deviennent sur la tête ou à la main des femmes une parure et un emblème. Dans les temples, elles composent la décoration des frises et des soubassements ; elles se retrouvent sur les montants des portes, dans la main des déesses comme sceptre, pour rappeler qu'elles sont le récipient de la divinité ; sur les coiffures que revêtent les dieux ou les rois. Tantôt c'est une fleur fermée, tantôt un faisceau de boutons ou de fleurs entr'ouvertes, au-dessus duquel plane un disque solaire ; à l'intérieur du faisceau l'artiste n'a point négligé de placer un autre disque, faisant ainsi allusion aux deux étapes de la carrière du dieu. On conçoit que les colonnes n'ont pas échappé à l'influence de cette préoccupation religieuse ; elles figurent d'immenses tiges de lotus et de papyrus liées ensemble, et annoncent dès l'entrée la nature de la divinité adorée dans le temple. Amoureux du symbolisme, les Ptolémées exclurent tout genre de colonne qui ne rappelait point cet ordre d'idées ; le pilier avec ses formes simples ou composées disparut des monuments du culte, mais tous les types de colonnes-plantes légués par les Pharaons furent adoptés et variés avec

la recherche qui caractérise cette époque. Même dans les temples consacrés à une déesse, où les Pharaons soutenaient la voûte par des sistres gigantesques, composés d'un pilier comme fût et d'une *tête d'Hathor* comme chapiteau, les Ptolémées se sont contentés de placer, au-dessus des calices de la colonne-plante, un abaque élevé, orné sur ses quatre faces d'une tête, indiquant par là que la divinité sortie des lotus et des papyrus entremêlés est une divinité femelle. Ainsi ils ont fait dans notre temple ; ainsi ils ont fait à Dêr-el-Médînèh, à Philæ, à Contra-Lato. Les belles colonnes d'époque romaine qu'on admire dans la grande salle hypostyle à Dendérah semblent faire exception. Le chapiteau campané y est remplacé par les têtes à oreilles de vache, mais ce n'est plus le sistre lourd des temps pharaoniques ; le fût, contracté dans le haut, est un fût de colonne-plante et non pas un pilier : l'art et la symbolique y gagnent. Dans la seconde salle hypostyle du même temple, nous retrouvons les faisceaux de fleurs sacrées [1].

Je reviens à la salle *E*. Cette première salle est la mieux éclairée. Elle reçoit la lumière par deux véritables fenêtres, pratiquées dans le haut de la paroi sud, et semblables à celles de la grande salle hypostyle de Karnac. La destination en est facile à établir par comparaison avec les autres temples ; elle répond à la seconde salle hypostyle d'Ombos, d'Edfou, de Dendérah, celle que les inscriptions hiéroglyphiques appellent le *kha* [hiéroglyphe] la « salle des processions ». Toutes les chambres de service y ont accès. C'est là que les prêtres s'assemblent, que les cortèges se forment et commencent à se mettre en marche avec les images et les barques divines pour monter sur les terrasses ou pour sortir du temple ; là, les simples servants

1. La *colonne-sistre* ainsi modifiée, est en quelque sorte un trait d'union entre le sistre proprement dit et la colonne-plante : elle indique d'une part que la divinité du temple est une déesse ; de l'autre, elle rappelle la plante et l'idée qui s'y rattache. La divinité femelle n'est-elle pas comme le lotus, le lieu des régénérations divines ?

attendent que des prêtres spéciaux aient été chercher les emblèmes divins dans les chambres *mystérieuses*.

Des deux portes pratiquées dans la paroi nord de la salle *kha*, la première en entrant conduit à l'escalier des terrasses, l'autre à une sorte de couloir décoré, aboutissant lui-même à une petite chambre en retour placée sur le même plan que le sanctuaire *A*. L'ensemble de ces deux pièces avait des usages multiples, dont le principal était la conservation des étoffes et des vêtements sacrés.

La chambre et le couloir du sud, symétriques de l'ensemble précédent, n'ont pas de sculptures. En raisonnant par analogie avec les autres temples, et en nous inspirant du symbolisme égyptien, nous y verrons l'endroit où l'on conserve les essences précieuses, où l'on consacre les onguents que le culte exige. N'est-il point logique de placer, dans une chambre qui confine à la salle que nous allons assimiler symboliquement au ciel de l'Est, les parfums et les matières de l'Yémen et du pays des Somals ? — Quant à la petite chambre qui fait pendant à l'escalier, et qui est également sans décoration, il y a toute probabilité qu'elle était destinée au dépôt des vases sacrés nécessaires aux cérémonies multiples de la purification par l'eau.

Fêtes.

Ainsi, le petit monument de Karnac avait son service particulier organisé d'une manière permanente, au contraire de divers édifices de l'Égypte et de Nubie, où l'absence de cryptes et de salles de dépôt fait supposer que les cérémonies n'étaient célébrées que de loin en loin, à certains anniversaires. Il avait par conséquent son calendrier de fêtes, son cortège de prêtres, etc. Malheureusement les parties du temple, où ces renseignements sont d'ordinaire consignés, n'ont pas été décorées.

Une fête, la principale, est mentionnée par deux inscriptions de la chambre septentrionale du second groupe, où Osiris

est représenté couché sur son lit funèbre. « ce jour du taureau pur dans son champ », tel était son nom.

DEUXIÈME GROUPE

La salle *B*, qui fait suite à la salle des fêtes, est moins facile à identifier. Elle en est séparée par une façade à parois inclinées, et n'appartient donc pas au même groupe qu'elle. Une grande porte la ferme et l'isole du *khā* ainsi que les chambres *mystérieuses*.

Si l'on demande à la décoration l'usage de cette chambre, on reconnaît que les tableaux se rapportent sur chaque paroi à la chapelle adjacente. La salle n'a donc point de décoration propre ; elle se comporte, comme le couloir de ronde qui, dans les monuments d'Edfou et de Dendérah, donne accès aux chambres divines, ou les grandes salles qui précèdent le sanctuaire. Elle n'est donc qu'un lieu de dégagement, de passage, et ne saurait être comparée, malgré la disposition des chapelles autour d'elle, à un adytum central, dépôt des barques sacrées. Le jour, qui y pénètre par quatre ouvertures dans les frises, dissipe l'obscurité et le mystère qu'exigent les dieux.

Elle correspond exactement à la « *salle du centre* », où faisaient halte les prêtres chargés des barques et des statues divines, au sortir des chambres secrètes ou avant d'y rentrer. Là encore, on accumulait les offrandes aux jours des grandes fêtes.

Il reste donc seulement trois *salles divines* proprement dites, celles que j'ai désignées par les lettres *A*, *B* et *C* [1].

1. La partie *dogmatique* d'un temple se compose : ou d'un sanctuaire unique, ou de trois salles au moins placées sur une même ligne. Les salles extrêmes ont des cérémonies qui semblent exiger plus d'espace; elles sont plus grandes que celle du milieu, et se dédoublent parfois, comme à Edfou et Dendérah. Quand d'autres salles divines sont nécessaires, elles s'adjoignent en nombre quelconque, suivant deux séries parallèles

Chacune d'elles est-elle consacrée à une des divinités adorées dans le temple, ou à l'un des trois personnages d'une triade spéciale ?

Je vais dire à ce propos quelques mots des divisions symboliques que j'ai reconnues dans le plan des temples égyptiens ; j'étudierai la question avec quelque détail dans ma Notice du temple d'Edfou.

DIVISIONS SYMBOLIQUES

1° De chaque chambre et du temple entier en deux parties symétriques correspondant au Nord et au Midi.

Le temple est *en réalité* « la demeure de la divinité », l'image du ciel qu'à l'exemple du soleil le dieu parcourt sans cesse [1]. Or, ainsi que l'a si bien expliqué M. Grébaut dans son *Hymne à Ammon-Ra,* le soleil dans sa course d'Orient en Occident partage le ciel en *ciel du Nord* et en *ciel du Midi.*

entre elles et perpendiculaires aux premières. Ces diverses salles forment donc, au même titre, comme des subdivisions du sanctuaire ou siège du dieu, dans le sens que je viens d'indiquer. Souvent, aux basses époques ptolémaïques, la chambre même de l'axe, devenue trop étroite, et considérée seulement comme l'étape la plus glorieuse de la course du dieu, ne renferme plus les emblèmes sacrés comme dans les autres temples ; un adytum central, où la lumière ne pénètre pas, donne asile aux grandes barques, dont la cabine cache sous ses voiles la divinité mystérieuse (temples d'Edfou, Dendérah, Louqsor).

1. Cette manière de concevoir un temple égyptien, est la conséquence de l'identification presque constante des dieux au soleil. L'Égyptien se sert, pour glorifier la divinité, des mêmes paroles qu'il emploierait pour cet astre ; il en décrit les divers actes, comme il décrirait un phénomène de la révolution solaire. On ne peut pénétrer dans un monument religieux sans reconnaître dans cet ordre d'idées le point de départ des principales préoccupations de l'architecte, construisant l'édifice ou en disposant la décoration, et de celles du prêtre composant un hymne. J'appelle l'attention du lecteur à cet égard ; c'est un repère auquel il sera souvent ramené dans la présente étude.

Comme le ciel, le temple est donc partagé en deux parties symétriques correspondant l'une, celle qui est à la droite en entrant, à la région du Sud, l'autre à la région du Nord. Aucun monument égyptien n'échappe à cette règle. Les stèles mêmes y sont soumises, et on en retrouve l'application dans les emblèmes gravés au cintre ou servant de frontispice. L'aspect de la vallée du Nil fait comprendre l'origine de cette division : aujourd'hui encore le moderne Égyptien, en un point quelconque du fleuve, se trouve entre le Midi et le Nord, et ses indications les plus familières partent de cette donnée. Dans les temps antiques, ce dualisme ne s'appliquait pas seulement au ciel. Comme M. Maspero l'a montré dans ses cours au Collège de France, il s'étendait à l'Univers entier, divisé jusque dans ses moindres éléments en deux parties égales, correspondant au midi et au nord de l'élément; la réunion de ces deux parties compose l'élément lui-même, et ainsi s'expliquent les nombreuses expressions hiéroglyphiques, où entre le nombre 2, [hiéroglyphes], par exemple, signifie simplement « le temple de Ptah ». Il résulte de ce qui précède que la division du monument en *Nord* et en *Midi* s'appliquera à chaque chambre en particulier, et c'est ce que nous serons amenés à vérifier constamment ci-après.

2° Division des salles *mystérieuses* en salles orientales et salles occidentales.

Cette division symbolique du temple n'est pas la seule ; elle se combine avec une autre, plus importante au point de vue du plan général de l'édifice et du groupement des salles divines entre elles, et qui tire aussi son origine de l'identification du temple avec le ciel parcouru par le soleil.

Tout ce qui est à la droite de l'adorateur dans le temple, rappelant pour lui le Midi, comme nous venons de le dire, devra être accompagné d'idées de lumière, de vie ; tout ce qui est à sa gauche lui rappellera la région du Nord que le

soleil ne parcourt point, et les idées de ténèbres, de mort, y domineront. — Mais ce qui est la droite pour le prêtre, regardant le fond de l'édifice, est la *gauche* du temple, et si l'on continue la comparaison avec le ciel où trône effectivement le dieu, la salle divine (ou toutes les salles divines dans un grand temple) de droite, devenant le *ciel de gauche*, c'est-à-dire l'Est, devra avoir rapport au culte du dieu dans le ciel oriental. Cette disposition est celle des papyrus, où, à la droite du spectateur, le défunt passe dans l'hémisphère supérieur. — De même, la chambre de gauche devra être en rapport avec le dieu dans le ciel de l'*Ouest*.

Entre la chambre du nord et la chambre du sud est celle qui figure la région intermédiaire, c'est-à-dire le *zénith ;* c'est là qu'on placera le sanctuaire, le trône par excellence du dieu, le lieu où il est à l'apogée de sa gloire, où il résume sous sa transformation la plus magnifique tous ses rôles et toutes ses facultés. Quelle que soit la divinité adorée dans le temple, quelle que soit sa personnalité dominante, qu'elle prenne le nom d'Ammon, d'Horus, de Ptah ou d'Hathor, elle devient dans son sanctuaire le grand dieu, celui de qui tous les autres dérivent. — A la gauche du temple, ses attributs se particularisent, elle est sous un autre nom la puissance victorieuse, terrible, celle qui a lutté pour les renaissances divines et maintient sa création, celle qu'on invoque dans les moments de détresse, quand l'homme ou le dieu sont en danger. Les chambres de ce côté, en un mot, sont consacrées à la glorification des forces actives de la divinité. — Dans les chambres du côté droit, le dieu est tombé sous les coups du méchant[1], mais il n'est mort que pour renaître; son tombeau devient son nouveau berceau, et le prêtre célèbre, dans cette partie du temple, la divinité quand elle conserve un rôle passif.

Telle est la règle symbolique qui a présidé d'une manière

1. A l'époque ptolémaïque, il prend spécialement le nom d'Osiris.

générale à la conception du plan du *groupe dogmatique* dans les temples égyptiens. Le petit monument de Karnac n'y a point échappé. Nous verrons en étudiant la décoration des trois salles *A, B, C*, qu'elles répondent bien aux trois régions de l'Est, du zénith et de l'Ouest, où le dieu poursuit sa carrière entre le ciel du Midi et le ciel du Nord ; que, loin d'être consacrées chacune à un dieu proprement dit, elles sont composées comme trois stations de l'épopée divine. Les inscriptions gravées sur le lintel de la porte des chambres *B, C*, par exemple, mettent ces chambres chacune sous l'invocation de deux divinités [1].

Cryptes.

Enfin, le temple possède deux cryptes qui ont leur issue dans les chambres latérales *B, C*. On y pénètre en rampant par une étroite ouverture, située immédiatement dans l'angle le plus voisin de la chambre du milieu ; après avoir traversé l'épaisseur de la muraille, on se trouve dans un couloir parallèle au sanctuaire et de même hauteur. C'est là que l'on cachait les objets les plus précieux du temple, nécessaires seulement dans certaines cérémonies, ou qu'on voulait mettre à l'abri d'un coup de main. Une pierre mobile fermait l'entrée ; au-dessus, on a sculpté, suivant la chambre, les étendards d'Osiris ou d'Horus, qui, à l'exemple des inscriptions gravées sur les portes des cryptes de Dendérah, doivent arrêter l'ennemi par leur vertu magique.

1. La règle peut se formuler, en résumé, comme il suit : Dans tout temple, les chambres correspondant au culte du dieu dans le ciel *oriental* sont à la *droite* du spectateur, regardant le fond de l'édifice, les chambres de l'*Ouest* à sa *gauche*. Dans toute salle, le *Midi* est à la *droite* du spectateur se dirigeant vers le fond de la salle ; le *Nord* à sa *gauche*. Ceci est indiqué par la décoration. Il y a quelques exceptions : on a parfois, surtout pour la division en Midi et en Nord, tenu compte de l'orientation du monument.

II

DE LA DÉCORATION

Il est nécessaire de demander maintenant à la *décoration* ce qu'elle peut nous apprendre du dogme qui était proclamé dans le temple d'Apet.

Jusqu'ici, ce monument, par sa situation au milieu des ruines grandioses de Thèbes, a été l'objet d'un oubli presque dédaigneux de la part des égyptologues. L'étude ne s'y présente pas sous des dehors attrayants, et on avait tout près un champ immense fertile en découvertes historiques. Nos devanciers se contentèrent donc de l'inscrire dans le plan de Karnac, avec l'indication superficielle du culte qui y était pratiqué [1]. M. Lepsius en publia séparément plusieurs tableaux dans les *Denkmäler* (IV, 29, 30, 37); mais il n'a rédigé, que je sache, aucune notice du monument.

J'ai donc cru utile de faire une Monographie du temple d'Apet, parce qu'il nous fournit d'assez amples renseignements sur une partie importante du culte thébain, et parce qu'il forme un tout complet où la pensée religieuse s'est manifestée sans la masse de détails qui troublent et déroutent la recherche dans les grands temples. Il appartient d'ailleurs à la série de petits monuments qu'il était dans mon plan d'étudier avant d'aborder définitivement le grand temple d'Edfou. J'espère que mon travail, quelle que soit sa valeur, apportera cependant quelques notions nouvelles ou mettra en lumière, en provoquant la contradiction, des problèmes trop négligés de l'archéologie égyptienne.

Avant de décrire les tableaux qui couvrent les parois des salles mystérieuses du temple d'Apet, je vais exposer som-

1. M. Mariette le premier a signalé, dans son édition de Karnak, Osiris comme dieu du temple.

mairement le système de la *décoration religieuse des Égyptiens,* tel qu'il s'est présenté à mon esprit par l'observation d'un grand nombre de monuments. Dans les Notices des temples d'Égypte et de Nubie qui feront suite à la présente, j'essayerai de démontrer avec détail chacune de mes propositions. J'aurai en vue spécialement, dans ce qui suit, les *monuments d'époque grecque et romaine;* mais la décoration est alors plus chargée, les principes sont ceux des temps antérieurs.

A. — DU SYSTÈME GÉNÉRAL DE LA DÉCORATION DANS LES TEMPLES ET PARTICULIÈREMENT DANS LES TEMPLES D'ÉPOQUE PTOLÉMAÏQUE OU ROMAINE.

Des plafonds.

Aucune partie d'un temple achevé ne devait rester sans décoration ; les colonnes, les plafonds, les portes, la surface entière des parois étaient livrés au peintre ou au sculpteur. Le plafond représentait la voûte céleste, tantôt bleue et semée d'étoiles, tantôt animée par des personnages astrologiques figurant les heures, les décans, les signes du zodiaque. Au-dessus de la travée centrale, dans les salles hypostyles, de la porte à la paroi du fond dans les chambres sans colonnes, les vautours du Midi et du Nord aux ailes étendues, tenant un chasse-mouche dans leurs serres, devaient écarter du roi pénétrant dans le temple, des processions, des images mêmes de la divinité, les mauvaises influences, cette éternelle préoccupation de l'Égyptien.

Des portes. — De la vertu magique attribuée à toute formule, à toute représentation religieuse.

Les portes comprennent la corniche, le lintel, les pieds-droits, les ébrasements. La *corniche* est formée d'uræus au

cou gonflé,de palmes ou de plumes d'épervier, dont la courbe naturelle a modelé la corniche même. Enfin la corniche des portes intérieures, des petits naos, des entre-colonnements, a souvent un couronnement de ces uræus au cou gonflé qui se placent au front des rois et des dieux, sur toutes les coiffures. Ces emblèmes rappellent les *énergies* de la divinité ; dressés de la sorte au faîte des murs extérieurs[1], ils composent aussi à l'édifice comme un diadème protecteur. Dans l'axe de l'entrée, la gorge est occupée par un disque aux ailes déployées, l'idéogramme le plus adéquat de Dieu planant au haut du ciel entre les régions du Midi et du Nord. — Le *lintel* et les *pieds-droits* sont ornés de symboles, de tableaux d'adoration, d'inscriptions qui résument le dogme professé dans le temple et à l'intérieur du monument, la destination de chaque salle, parfois avec la mention du nom même de la salle et des cérémonies qui y sont célébrées. Sur le champ de l'*ébrasement*, les cartouches du fondateur alternent avec les signes des panégyries, de la vie, de la pureté, de la stabilité, etc. Ces derniers sont à la fois un enseignement, un souhait, une protection : ils figurent les qualités inhérentes à la divinité, et que l'adorateur acquerra par la foi et par la pratique de la religion, en observant les rites suivis dans le lieu où il va pénétrer. C'est plus que de simples idéogrammes : le prêtre, suivant un procédé constant, les anime, les identifie à l'idée qu'ils expriment. De même qu'il considère les images dont il décore les parois du sanctuaire comme la manifestation matérielle des dieux du temple, de même il accorde à ces signes une valeur, il en fait

1. La *corniche* égyptienne, par la signification de ses éléments originaires est restée un ornement essentiellement extérieur : on ne la retrouve au haut des parois d'aucune salle, au-dessus d'aucune porte conduisant au dehors ; elle couronne les murs d'enceinte du côté extérieur exclusivement et est remplacée sur le parement intérieur par la frise dont la décoration a un sens tout autre. A l'époque ptolémaïque, quelques-uns des motifs décoratifs des frises s'appliquent aussi sur la corniche des façades et des grands murs extérieurs.

de véritables amulettes et les prodigue aux entrées, de préférence à tout autre motif de décoration, comme autant de gardiens chargés de défendre l'intérieur contre toute attaque du méchant, contre tout contact impur. Nous reverrons, dans les tableaux gravés sur les murailles, les emblèmes prophylactiques semés à profusion autour de la personne royale et sur les images divines ; et il faut compter parmi ces emblèmes les diadèmes, les colliers, tous les ornements des figures. On peut dire avec M. Maspero, d'une manière générale, que toute image, tout symbole, toute inscription dans un temple, est un amulette : ce qui a un sens religieux acquiert par là une vertu magique.

PAROI

La paroi est partagée par le décorateur en trois parties que l'on peut appeler la frise, le champ, le soubassement. La frise et le champ sont soutenus par un bandeau où court une inscription horizontale. En règle générale, les divisions des parois d'une même salle sont dans le prolongement les unes des autres.

Des frises.

Les frises forment, pour ainsi dire, le frontispice des salles ; elles annoncent par des emblèmes spéciaux le culte qui y était pratiqué, en associant les images de la divinité qui y trône aux cartouches du monarque fondateur, ou en rappelant, par des rangées de faisceaux de lotus, le dogme général de la religion égyptienne. — L'inscription dédicatoire du bandeau en est la paraphrase et l'explication.

Du soubassement.

Le soubassement, placé sous les pieds des dieux représentés sur la paroi, figure la terre avec sa végétation, ses habitants.

Tantôt on y voit défiler les processions du temple, ou des personnages symboliques apportant des offrandes ; tantôt, des animaux passent au milieu des plantes. A l'époque ptolémaïque, la destination des anciens temps est moins nettement indiquée ; outre les séries de personnages et de dieux qui composent l'ensemble des vassaux divins et terrestres du temple, les scribes y ont gravé les mêmes emblèmes qu'aux frises, et surtout des plantes aquatiques, de longues tiges de lotus et de papyrus entremêlées.

Division du champ en registres.

Le champ est couvert de tableaux rangés par registres horizontaux, depuis l'inscription de la frise jusqu'à l'inscription du soubassement.

Classement en tableaux de la série Sud et tableaux de la série Nord. — Division du registre en section Sud et en section Nord.

Chaque registre se divise en deux parties, séparées par une ligne tracée sur la paroi du fond de la chambre, et qui ont leurs extrémités de part et d'autre de la porte d'entrée ; l'une d'elles fait partie de la *série Sud*, l'autre de la *série Nord* des tableaux de la paroi.

Le visage des divinités adorées est tourné en sorte qu'elles semblent s'avancer vers la porte, en partant du milieu de la paroi du fond de la salle ; les personnages de l'adoration suivent la direction contraire.

Dans chacun des tableaux, la divinité ou l'ensemble des divinités qui sont représentées, ont le visage dirigé dans le sens qui va en suivant le pourtour de la chambre du milieu de la paroi du fond vers la porte. Au contraire, le roi et les

personnages divers qui font acte d'adoration regardent le fond de la chambre. Autour de chaque figure se groupent les légendes hiéroglyphiques qui doivent en expliquer le rôle avec plus ou moins de précision, et les hiéroglyphes sont dirigés dans le même sens que la figure à laquelle ils se rapportent ; dans le titre même des tableaux, on lira par exemple : [hiéroglyphes] : « Faire la libation (par le roi) *à son père* (le dieu), pour qu'il donne la vie, » où le mot [hiéroglyphe] se rapportant au dieu est écrit en sens inverse du pronom [hiéroglyphe] et du reste de la légende ayant le roi pour sujet.

En quelques mots, tout ce qui se rapporte à la *divinité* supposée cachée au fond de la chambre, figures et inscriptions, regarde la porte ; tout ce qui provient de l'*adoration*, images, offrandes, paroles du roi ou de tout autre personnage divin gravées en colonnes verticales ou horizontales, est dirigé vers le milieu de la paroi du fond. Telle est la règle qui n'a d'exception dans aucun temple.

Il en résulte que les dédicaces horizontales gravées à la hauteur des frises ou des soubassements, étant l'expression de l'hommage du roi, devront avoir leurs hiéroglyphes tournés vers le fond de la chambre, et par suite commencer là. Chaque dédicace se composera donc de deux parties symétriques, une pour le Midi et une pour le Nord, courant du milieu de la paroi du fond, pour se terminer en se rejoignant au-dessus de la porte d'entrée.

Ordre des tableaux dans chaque registre.

La même règle nous donnera l'ordre dans lequel il faut étudier les tableaux, s'il y a entre eux connexion, s'ils sont l'expression d'une pensée suivie : ils se développent, dans chaque registre, en deux séries commençant l'une à droite, l'autre à gauche de la porte, pour se terminer au milieu de

la paroi du fond, suivant la route parcourue par l'adorateur. Le premier tableau à étudier sera le plus voisin de l'entrée, le dernier marquera le point d'arrivée, l'adoration dans son expression la plus parfaite, celle qui résume toutes les autres.

Je ne crois pas possible d'admettre la seule règle qui ait été posée jusqu'à présent en cette matière, et qui consiste à considérer le tableau du fond comme le premier à étudier, et classer les autres à la suite par ordre d'*importance*, le dernier, celui de la porte, étant le plus insignifiant. Outre qu'il est difficile de définir la nature de cette *importance*, la raison d'un pareil classement ne se présente pas nécessairement à l'esprit et demande à être contrôlée par des preuves spéciales.

L'adoration dont chaque tableau est, pour ainsi dire, une *étape*, ne marche pas à reculons. La pensée de l'adorateur ne s'abaisse pas, elle s'élève graduellement en pénétrant dans la salle, et passe par les intermédiaires voulus avant de parvenir jusqu'à l'idéal symboliquement représenté sur la paroi du fond : c'est là que trône la divinité, c'est là qu'est le *but* et non le point de départ. Et en fait, de nombreux exemples où l'intention du décorateur est évidente, contredisent la règle à laquelle je fais allusion.

Ainsi, le tableau le plus voisin de la porte, dans les temples où la décoration est plus complète que dans celui d'Apet, et qui d'après cette règle devrait être le dernier, représente généralement le dieu du temple, recevant le roi dans ses bras, et l'invitant non à sortir de la salle, mais à y pénétrer. De même, lorsque les scribes ont voulu, dans une suite de tableaux, nous faire assister à une cérémonie quelconque, telle que celle de la fondation de l'édifice, c'est dans le sens indiqué par nous, c'est-à-dire de l'extérieur à l'intérieur, qu'ils ont rangé la suite des actes divers accomplis par le roi ; il n'est pas une seule représentation épisodique dans le sens contraire. Enfin, dans les sanctuaires d'Edfou et de Dendérah, où une partie des tableaux est épisodique et nous montre le roi pénétrant dans le sanctuaire, ouvrant le naos du dieu

et se trouvant face à face avec lui, et où l'autre partie est symbolique et composée comme les chapelles circulaires, mais avec une signification dans l'ensemble plus facile à saisir, nous trouvons que les décorateurs n'ont pas modifié, pour cette seconde partie, la direction adoptée pour la première.

En résumé, les tableaux divisés en deux séries devront être étudiés en commençant pour chaque série par le plus voisin de la porte d'entrée. En utilisant les règles ci-dessus on pourra désigner avec précision le classement suivant l'emplacement d'une représentation quelconque. On s'adressera de préférence d'abord à la série de droite, ou autrement du *Midi*.

Généralement, en effet, les deux séries sont symétriques et expriment une même pensée; les actes d'adoration se font d'une part dans le ciel du Midi, d'autre part dans le ciel du Nord. Mais parfois, lorsque les décorateurs ont eu besoin d'un espace plus considérable, la série de gauche est supprimée en réalité, bien que maintenue en apparence; les tableaux ou les inscriptions qui la composent, au lieu d'être symétriques de ceux de la première, lui font suite. Ainsi, à Abydos, le développement des cérémonies accomplies par le roi dans les sept chambres voûtées du temple de Séti Ier, embrasse les deux séries; dans celle de droite, le roi marche en avant, dans celle de gauche, il marche à reculons [1], c'est-à-dire que le premier tableau de gauche, qui fait suite au dernier tableau de droite, se trouve placé à côté de lui sur la paroi du fond. A Edfou, les murs d'une salle sont entièrement couverts par une immense inscription qui commence, suivant la règle énoncée plus haut, au fond à droite, continue en colonnes verticales jusqu'au milieu de la paroi d'entrée, et reprend au fond à gauche pour se terminer à côté de la dernière colonne de droite. La division en Midi et en Nord

1. Il n'y a aucun inconvénient ici à ce que l'adoration aille à reculons. Il s'agit d'une série de cérémonies accomplies dans la chambre, et non du développement d'une idée théologique.

est ainsi maintenue matériellement ; de plus, on obtient pour résultat, par ce moyen, qu'aucun hiéroglyphe ne tourne le dos à la divinité. — Enfin, lorsqu'il ne s'agit pas de scènes épisodiques ou d'inscriptions, mais de représentations purement symboliques, les deux séries sont maintenues distinctes, mais leur ligne de jonction sur la paroi du fond peut se déplacer au profit de celle de droite, dont l'espace agrandi permet à l'idée religieuse de se développer plus complètement ; la série de gauche devient alors une sorte d'abrégé de l'autre. Nous verrons en étudiant les chapelles du temple d'Apet, que la disposition matérielle des lieux peut modifier la règle, et donner à la série de gauche la prééminence accordée le plus souvent à celle de droite.

Les tableaux symboliques, dans un même registre, ont entre eux un lien logique, et représentent dans leur ensemble le développement d'une pensée religieuse.

En dehors des représentations épisodiques, j'ai supposé en établissant la règle précédente que les tableaux ont entre eux un rapport suivi. Mariette admet aussi implicitement qu'il y a un plan dans la décoration des salles d'un temple ; mais tandis qu'il en affirme l'existence, au moins pour les tableaux qui couvrent les murs des *chambres du culte,* il pense que dans la *partie dogmatique* du temple, c'est-à-dire dans les salles divines, la décoration est banale de propos délibéré, afin d'y dissimuler le dogme, et en même temps pour ne point laisser sans sculptures une partie considérable de l'édifice[1]. Cette hypothèse est discutable à priori. Laissant

1. Cette opinion a pour origine la préoccupation de retrouver, dans chacune des onze salles circulaires de Dendérah, une chapelle consacrée à une des divinités de la grande *Paut,* avec le dogme spécial à cette divinité. Mais j'ai dit plus haut qu'il fallait considérer les salles distribuées à droite et à gauche de la chambre du milieu, non comme des sanctuaires secondaires, au sens propre du mot, mais comme des subdi-

à part les arguments contraires que fournit l'étude des temples, on admettra tout d'abord avec peine que les prêtres aient pris soin de voiler la science divine dans les chambres où un petit nombre d'initiés seuls pénétraient, et n'aient vu dans ces représentations mystiques qu'un simple motif d'ornementation. C'est au contraire, dans ces salles *mystérieuses* que le prêtre placé en face du dieu, et percevant le dogme avec le plus de netteté, exprimera sa pensée avec le plus de force ; c'est là surtout que la décoration sera *nécessaire*. Dans les monuments inachevés, mais livrés au culte, la « partie dogmatique » de l'édifice porte en effet presque toujours des sculptures, et c'est par là que l'on commençait. Sans cela, le

visions du ciel de l'Est d'une part, du ciel de l'Ouest d'autre part, comme des scènes où se jouent, dans des cérémonies commémoratives, les actes divers de l'épopée divine. A Edfou, chacune de ces salles est sous l'invocation d'une ou plusieurs divinités, et en même temps de la triade : sur huit, trois sont consacrées à Osiris. Dans les chambres de l'angle Est, Chons, le dieu de la puissance magique, le dieu qui lutte au matin, caractérisant mieux le rôle actif du dieu d'Edfou, vainqueur de Typhon sur le sol même du temple, a été substitué à Hor-Sam-Taui, troisième personnage de la triade d'Edfou, dont pas une forme spéciale n'a de chapelle particulière*. Il serait chimérique de vouloir faire concorder, dans le temple d'Horus, la *Paut* avec les *salles divines*. De même, dans les édifices plus modestes où il n'y a que trois salles divines, chacune d'elles n'est pas nécessairement consacrée à un des trois personnages de la triade** ; mais la salle de droite appartient le plus souvent à un nombre indéterminé de dieux *orientaux*, celle de gauche à des dieux *occidentaux*. Il en sera de même dans le temple d'Apet, et nous verrons les chapelles latérales placées chacune sous l'invocation de deux divinités principales. Je reviens plus loin sur le rôle de la *Paut* et des parèdres dans la décoration.

* La *salle du centre*, où les barques du sanctuaire faisaient une halte au commencement d'une procession, était sous l'invocation d'*Ahi*, forme de Sam-Taui et l'une des personnifications du dieu au début de sa course diurne.

** A l'époque pharaonique, le sanctuaire où l'on dépose les barques divines est divisé en trois salles : celle qui est à la droite du spectateur est sous le vocable du dieu enfant, celle de gauche est consacrée à la déesse dans le sein de laquelle le dieu est engendré de nouveau comme dans l'Amenti.

sanctuaire n'aurait pas été un sanctuaire. N'est-il pas répété dans les inscriptions que les âmes des dieux habitent leurs images? Le prêtre confiera-t-il sans scrupules l'emblème sacré à des murailles de pierre, si le ciseau du sculpteur n'a donné matériellement asile aux formes secondaires de la divinité, *ses serviteurs*, chargés de veiller éternellement sur elle, et qui sont les amulettes par excellence du temple, comme les diadèmes et autres symboles dont leurs figures sont ornées sont leurs amulettes particuliers?

Les figures sont dans la décoration l'élément principal qu'il faut étudier d'abord.

Non pas qu'il faille attribuer à la décoration même des sanctuaires un caractère didactique; interroger les inscriptions avec l'espoir d'y trouver un exposé méthodique des doctrines professées dans le temple conduit à une prompte déception, et l'esprit découragé est tenté tout d'abord d'adresser aux tableaux ce reproche de banalité que je repousse. L'enseignement écrit est dans les livres et non sur les murs. La figure dans la décoration forme l'élément principal, le texte n'est que l'accessoire. Les sculptures religieuses ont, avant tout, la signification qui s'attache à toute *représentation;* elles sont une sorte de memento, de reflet matériel des idées qui dominent dans chaque chambre, elles livrent les secrets du dogme et sont muettes sans parti pris, elles célèbrent pour les yeux comme les chants sacrés pour l'oreille, les puissances et les transformations de la divinité, elles se composent comme un hymne immense dont les registres sont les chapitres, les tableaux les phrases, les figures les termes légués par la tradition.

Jusqu'ici on s'est écarté de ce point de vue aux dépens de l'étude générale des figures; l'attention des égyptologues s'est portée exclusivement sur les inscriptions; on a voulu trouver dans celles-ci toutes les révélations de prêtres sur

leurs croyances religieuses. Cependant, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'immense surface que présentent les murailles d'un temple comme celui d'Edfou, appartenant à une époque où le scribe aime à allonger ses formules, pour voir quelle place restreinte a été accordée en réalité aux textes proprement dits [1]. Dans chaque tableau, on ne trouve que les titres des personnages, quelques phrases extraites d'un formulaire et plus ou moins en rapport avec l'offrande présentée. Je ne saurais mieux comparer ces légendes qu'à celles qui ornent dans nos églises les *chemins de croix*, et les tableaux de piété où le peintre a inscrit un nom, un fragment de prière, faisant parfois allusion au caractère ou à la vie du saint invoqué.

Il importe donc de s'adresser à l'élément principal de la décoration, et tout en considérant les inscriptions et les textes étendus comme des auxiliaires souvent précieux, de demander à l'étude des figures, à leur disposition, à leur groupement, aux emblèmes qui les distinguent, le secret du plan suivi par le prêtre pour donner une forme à ses croyances et à ses conceptions religieuses.

Cette méthode produit des résultats plus précis qu'on ne pouvait s'y attendre tout d'abord.

1. Les textes semblent n'être le plus souvent que du *remplissage*, si j'ose m'exprimer ainsi. A l'intérieur du temple, ils n'ont guère été gravés que là où un espace trop étroit n'a pas permis de placer un tableau; ordinairement ils se composent d'un passage plus ou moins complet de la règle du temple, d'une liste des noms de la divinité, d'une litanie répétée en plusieurs endroits. Dans les cours, à l'extérieur du monument, lorsque le décorateur ptolémaïque a épuisé la série des offrandes et des adorations locales, groupées dans un ordre ritualistique, et la liste des biens constitués par le roi, il comble les vides par un hymne, par un extrait des livres sacrés, par le récit d'un combat mystique placé là où jadis l'orgueil des Pharaons énumérait les dépouilles opimes qu'ils consacraient à leur dieu, et en indiquait la provenance en plaçant, à côté de représentations gigantesques, la mention détaillée de leurs triomphes et de leurs hauts faits personnels.

Caractères généraux de la décoration.

Tandis que chez nous le peintre ou le sculpteur recherchent surtout dans la décoration l'effet général, tandis qu'ils se préoccupent de l'harmonie des lignes, du sentiment dont ils animeront les personnages, des attitudes, les décorateurs des temples égyptiens sont guidés par des mobiles tout différents.

Au premier abord, rien de froid, d'inanimé comme leurs œuvres ; elles n'émeuvent pas, elles ne reflètent pas cet enthousiasme religieux qui a sa source dans le cœur autant que dans l'intelligence ; l'aspect des murailles du sanctuaire le plus brillamment décoré laisse l'impression sévère d'une discussion théologique. Dans les tableaux, ce ne sont pas des corps vivants qui ont été reproduits : on croit avoir sous les yeux des symboles d'abstractions plutôt que des personnages réels ; les contours extérieurs sont calqués sur un modèle unique de figures ; les principaux organes, les modelés, ont été *rappelés*, jamais copiés sur la nature.

Le caractère impersonnel de la décoration est encore plus saillant : d'une extrémité à l'autre de l'Égypte, les sculptures d'une même époque semblent exécutées par une même main, au moins par les élèves d'un même atelier. D'autre part, l'autorité qui a fixé les silhouettes des corps et des objets bannit toute initiative : aucune variation n'apparaît dans la composition des sujets, dans les détails les moins importants ; les éléments de la décoration sont des *clichés* que le temps ne modifiera pas ; toute la série des actes accomplis dans un temple se copie d'âge en âge avec une servilité absolue, sans que, depuis les plus anciens monuments existants jusqu'à ceux d'époque romaine, les règles qui ont tout prescrit aient subi la moindre déviation ; en sorte que des bas-reliefs datant de Thutmos ou d'Hadrien ne diffèrent que par le canon des figures et le coup de ciseau. Sur son propre terrain, à l'intérieur des édifices religieux, l'*hiératisme* ne

s'affirme dans aucune branche de l'art, statuaire, architecture, avec autant d'énergie que dans les représentations murales. Le mot d'*art* ne saurait même être employé : les sculpteurs ne sont pas ici des artistes ; ils sont des ouvriers souvent habiles.

Dès la première visite d'un grand temple, l'observateur reste surpris de la pauvreté des matériaux mis à la disposition des décorateurs. Il aura compté rapidement le nombre des *maquettes*, — elles ne se distinguent le plus souvent que par un échange des têtes d'animaux consacrés,— catalogué les attitudes dont le déplacement mécanique des bras porte le total à une douzaine pour les rois et les dieux, à la moitié de ce chiffre pour les déesses ; quelques vêtements, des emblèmes ou des ornements à dessin invariable qui se remplacent ou s'aboutent entre eux, sont disposés avec parcimonie sur la tête et autour du corps des types adoptés. La composition à proprement parler n'existe pas, et si on fait abstraction des noms des divinités et des offrandes placées devant elles, la liste des *sujets* exposés dans toutes les salles se trouve considérablement réduite.

Nous sommes loin des scènes variées qui rendent si attrayante l'étude des tombeaux de l'Ancien-Empire et de la première période thébaine, loin de ces hors-d'œuvre que les rois vainqueurs font représenter à l'extérieur des temples pour perpétuer le souvenir des victoires dont le butin a permis de fonder ou d'embellir l'édifice. Là, au contraire, l'imagination s'est donné carrière. Tantôt, à *Der-el-Bahari*, à *Abydos*, à *Karnak*, le sculpteur égyptien, cédant à son génie, copie la nature avec une exactitude frappante, et donne à chaque animal ses traits caractéristiques, sa pose distinctive, à chaque objet son cachet spécial ; tantôt il jette ses personnages mal proportionnés, aux attitudes extravagantes, dans une action d'un entrain étourdissant, avec des détails d'un réalisme parfois puéril, comme sur les monuments des Ramsès, ou d'Amenhotp IV.

Le même sculpteur, revenu aux tableaux d'un ordre purement religieux, se renferme obstinément dans sa règle hiératique, s'attache à ses poncis ; mais en les considérant d'un regard plus attentif, on sent qu'il n'a pas renoncé à tout travail personnel ; seulement son activité s'applique à répéter ces poncis, à les combiner entre eux. Dans tous les temples, on retrouve plus ou moins complète la série des cérémonies et des offrandes devant le dieu éponyme ; mais en outre, chaque sujet est reproduit à plusieurs exemplaires dans une même salle en l'honneur d'autres dieux seuls ou réunis dans des groupes variés, avec des arrangements multiples d'emblèmes et de coiffures, sans qu'on saisisse au premier moment, sans que les systèmes proposés jusqu'ici puissent donner la raison du choix et de l'ordre qui ont présidé à la composition de ces groupes, de ces arrangements. Et de fait, quand, après avoir admiré les bas-reliefs épisodiques, on parcourt les sanctuaires à la recherche de cette loi mystérieuse, bientôt la monotonie même de cette variété, la sécheresse des procédés, la banalité des légendes, affadissent l'esprit, rebutent l'étude ; on se laisse entraîner à attribuer l'ordonnance de la décoration à la fantaisie nonchalante du décorateur qui, ayant à couvrir les murailles d'un certain nombre de sujets, à y faire figurer une série de personnages, à y introduire des emblèmes catalogués d'avance, les passe en revue, les dessine comme ils se présentent à sa pensée.

Un coup d'œil sur le développement historique de la décoration fera reconnaître les tendances de plus en plus accusées qui lui ont prêté sa physionomie et son sens.

Tout d'abord, nous voyons le sculpteur cherchant à donner à travers les entraves de l'hiératisme l'essor à ses instincts artistiques.

Aux belles époques, jusqu'à la XXe dynastie, les tableaux sont relativement rares : deux registres occupent toute la hauteur de la paroi, de préférence un seul ; les groupes de

divinités sont simples, le choix des emblèmes sobre. Fidèle aux formes canoniques, le décorateur en anoblit le style et les proportions ; il s'attache aux détails abandonnés à son initiative : les figures sont embellies, les diadèmes font l'objet d'un soin particulier ; sur les pièces du vêtement les broderies, les plus riches nuances se marient harmonieusement ; les colliers, les bracelets, les boucles de ceinture sont ornés d'émaux et de pierres précieuses ; des fleurs et des fruits de tout genre, des animaux sont assemblés par masses gracieuses ; les meubles, les beaux vases attirent le regard. Parfois les couleurs sont disposées de manière à faire prédominer une note générale, et on rencontre ainsi des salles qu'on pourrait appeler la *salle rouge*, la *salle bleue*, comme dans les salles méridionales du temple de Der-el-Bahari.

Mais à mesure qu'on descend le cours de l'histoire, la recherche dans le détail disparaît ; la décoration devient de plus en plus sévère ; le sentiment artistique ne s'affaiblit pas seulement, il est écarté de parti pris ; même à l'époque de renaissance des derniers Pharaons, la tendance déjà signalée, qui aura sous les Ptolémées et les Romains sa complète expansion, se révèle de plus en plus envahissante.

Le sculpteur des temps auxquels appartient le temple d'Apet aime encore la magnificence ; il dore ses tableaux, il fouille profondément la pierre. Mais ce qu'il recherche avant tout, c'est d'aligner aux yeux un grand nombre de personnages groupés en vertu de combinaisons mystiques ou symboliques de plus en plus complexes ; il prodigue les scènes, il serre les figures sans crainte de rester court. Trois ou quatre registres de tableaux surchargés, sans compter les représentations des soubassements, des frises, des architraves, des portes, autrefois laissés vides ou occupés par des inscriptions et des emblèmes, ont remplacé l'ordonnance simple d'autrefois. Les murs extérieurs, les portiques, les corniches, les gargouilles, tout est envahi par le tableau. La

multitude des représentations ainsi accumulées sur les murs de Dendérah et d'Edfou effraye l'imagination. Cette préoccupation de poursuivre sans trève des groupements de types laissés par la tradition s'étend aux coiffures et aux emblèmes : le décorateur les superpose, les accole les uns aux autres, pour former des arrangements compliqués, étranges, invraisemblables au point de vue de la réalité, où le goût qui régnait encore dans l'architecture et la statuaire n'a rien à voir. A côté de cette tendance s'affirme le besoin de clarté, d'ordre. Sur les monuments pharaoniques, les scènes se suivaient dans un même registre sans séparation matérielle ; maintenant chaque tableau est renfermé dans un cadre spécial et séparé du tableau voisin par des traits verticaux entre lesquels prennent place deux formules relatives chacune à la scène qu'elle délimite ; les figures sont régulièrement espacées, leurs titres, leurs paroles concernant le sujet de l'offrande se disposent entre elles et les isolent. Dans les représentations d'un même registre, on peut à un premier examen reconnaître une sorte de classification, et on saisit presque toujours des rapports assez nets entre celle des divers registres qui sont rangées sur une même verticale.

Symbolisme des éléments de la décoration.

Tant de soins étaient-ils réservés, une importance si grande était-elle donnée à des compositions banales? Je ne crois pas que les instincts conservateurs des prêtres égyptiens suffisent à expliquer les caractères et les transformations de la décoration. C'est dans le *symbolisme* des éléments mis en œuvre qu'il faut en rechercher le principe. Le peuple qui a tiré l'écriture d'images concrètes a conservé pour les figures religieuses le même procédé qui avait créé le signe idéographique, puis le phonème : de même que par un long usage l'aspect de l'image d'un même objet a fini par ne pas éveiller dans l'esprit que l'idée des sons inhérents à l'ex-

pression du nom de cet objet, de même à force de représenter, par exemple, *Amon-Ra-Sonter* sous la figure d'un homme avec un diadème et des attributs spéciaux, on est venu à considérer l'image consacrée comme l'idéogramme d'une personne divine avec toutes les facultés d'Amon-Ra de Thèbes.

Il en a été ainsi pour tous les personnages divins ; ainsi pour tous les emblèmes qui sont devenus les *symboles* de certaines *idées*. Dès lors il fallait ne plus rien changer aux figures ; si la forme, le mouvement, le vêtement avaient pu être modifiés à la volonté de l'artiste, le symbole n'existait plus ; on n'aurait eu qu'un portrait, une conception fantaisiste ne répondant pas à l'ensemble de qualités visé dans le dogme.

En sorte que, dans l'expression de la pensée religieuse il s'est formé à côté des hiéroglyphes un autre catalogue de personnages et d'emblèmes, qui sont les idéogrammes plus ou moins gigantesques de *personnes* ou d'*idées* déterminées. Tous les types élaborés par ce procédé se sont transmis invariables ; et de fait, leur petit nombre a facilité le travail de symbolisation.

On conçoit maintenant quelle signification peut prendre un tableau. Si on connaît la valeur de ces symboles, de ces idéogrammes, on pourra retrouver le sens dogmatique poursuivi par le décorateur dans ces groupements de personnages, dans ces entassements d'emblèmes qui nous ont d'abord étonnés.

Ce qui vient d'être dit sera suffisamment éclairci et développé en traitant de la composition proprement dite des tableaux.

Des types employés dans la décoration.

Pl. v-xvi.

Lorsque le sculpteur a partagé la paroi en registres et ceux-ci en rectangles destinés à contenir les tableaux, il

trace deux horizontales tout le long du registre ; à l'une sera tangente la *ligne des épaules*, à l'autre l'*arcade sourcilière* de toutes les figures sans exception ; pour les figures assises le siège a été élevé sur un socle de hauteur convenable (voyez pl. v-xvi).

Tous les personnages sont d'ailleurs espacés également les uns des autres, et semblent rangés dans le cadre du tableau comme des caractères d'imprimerie dans la *forme*.

Si l'espace réservé à un groupe est trop restreint (voyez tableau I, registre Ier, paroi Ouest de la chambre du nord, pl. xii) les figures d'importance secondaire sont réduites et disposées sur deux ou trois rangs symétriques, chacun partageant la hauteur du tableau en parties égales.

Comme il a été dit, les types sont peu nombreux. Les divinités se distinguent entre elles surtout par la tête qui est souvent celle d'un animal sacré, et par la coiffure ; au-dessous de la ligne des épaules, sauf quelques emblèmes accessoires, deux silhouettes, suivant que les personnages sont représentés les membres libres ou revêtus de bandelettes, permettent de reproduire tous les dieux et rois ; une seule suffit pour les déesses et les reines. En donnant à ces modèles les attitudes voulues, on obtient trois séries de poncis.

a) *Corps emmaillotés*. Six positions principales : le dieu est debout ou assis, le corps entier de profil avec les deux mains sortant de la gaine et tenant des emblèmes,— types de Ptah, Chons, etc.; ou les mains invisibles, — dieux élémentaires; ou enfin les bras croisés sur la poitrine qui est de face, le pedum et le hiq à l'épaule — types d'Osiris, de Sokaris, etc.[1].

b) Les *dieux vivants* sont en marche ou assis.

Le roi marche, court, droit ou le buste légèrement incliné,

1. Voyez pl. ix. Pour représenter Osiris couché (tab. I, 2e reg., paroi Nord, ch. du nord), on place horizontalement le poncis du personnage en marche.

ou bien adore à genoux ; le mouvement des bras varie un peu suivant la nature de l'offrande reçue ou présentée, de l'acte accompli, de l'emblème tenu dans les mains[1].

c) Les *déesses* et les *reines* serrées dans un pagne sont assises et le plus souvent debout accueillant ou faisant l'offrande, ou encore levant leurs mains protectrices, étendant leurs bras en forme d'ailes de vautour. Il faut ajouter à la suite de cette liste le type d'Apet, de Bes et quelques autres dont l'emploi est relativement rare, et des figures occasionnellement extraites du Rituel.

Avec le nombre très limité de ces modèles, on peut, en faisant varier les coiffures et les emblèmes, reproduire toute la décoration d'un temple.

De même qu'une imprimerie a plusieurs *corps* de caractères, le décorateur aura dans ses cartons plusieurs *corps* de personnages, de coiffures, d'emblèmes et objets divers, suivant la hauteur des parois à décorer, suivant l'espace dont il dispose.

Principe du tableau.

Pl. v-xvi.

Les différents tableaux, d'après l'emplacement qu'ils occupent dans le temple, nous font assister aux cérémonies accomplies pour la fondation de l'édifice ou pendant les grandes fêtes, aux actes, aux offrandes que prescrit le rite, à des scènes épisodiques ou mythologiques ; ils symbolisent dans les salles mystérieuses les hommages aux diverses personnifications du dieu éponyme.

Quel que soit le sujet, le principe de tout tableau est une adoration, une offrande faite par le ROI à une DIVINITÉ.

1. Par exemple, sans modifier en rien la position du corps, on peut, en rapprochant les deux personnages de manière que le dessin de l'un empiète sur l'autre, et par une simple disposition des bras, obtenir le motif « le ROI embrassé par le DIEU » (voyez pl. v, 1[er] reg.).

Dans le premier registre, c'est-à-dire le plus bas, le dieu est debout et s'avance à la rencontre de l'adorateur ; dans les registres supérieurs, les dieux sont assis, sauf ceux qui sont emmaillotés, comme Chem, Ptah, Osiris, ou qui ont un rôle protecteur. Le registre du bas est le plus important; les registres supérieurs semblent des paraphrases, des compléments du registre inférieur et se développent suivant un plan analogue.

Rôle du PERSONNAGE ROYAL *dans la décoration.*

Le ROI est fréquemment accompagné de la REINE debout derrière lui dans l'*attitude de la protection*. Il y a là une allusion au mythe d'Osiris ; le couple royal est composé à l'exemple du couple divin dans lequel Isis est non seulement la compagne du dieu, mais encore sa protectrice par excellence. L'assimilation peut être poussée plus loin et le décorateur aime à placer, à la suite de ce [hieroglyph], comme deux puissants amulettes, la royale épouse et la royale sœur.

Le ROI apparaît aussi — et c'est là un des motifs de décoration propres aux soubassements — suivi de nombreuses divinités appartenant aux grands cycles, de personnages symboliques tels que les *Nils*, les *champs*, les *divisions territoriales*, les KA, les *constellations* (aux architraves). Chacun d'eux est d'ailleurs identifié au ROI par la mention du cartouche gravé au-dessus de chaque figure. — Les sens de ces longues processions qui, mises bout à bout, dans le temple d'Edfou, occuperaient plusieurs centaines de mètres, est facile à saisir. Le ROI en sa qualité de souverain au Midi et au Nord représente toutes les puissances, toutes les personnalités des deux régions, et son hommage se fractionne et se détaille au profit du *grand dieu*, celui qui, dans le temple, absorbe en son nom toutes les forces de l'Univers, tous les rôles de la divinité.

Ainsi donc, pour le prêtre, le ROI n'est pas simplement

l'auteur de la fondation et de la dédicace d'un édifice, dont chaque tableau peut rappeler un épisode, il résume en lui l'*adoration universelle de la Création envers la divinité ;* il en est l'*agent,* comme le temple en est un gage matériel.

Le ROI a dans la décoration un rôle symbolique encore plus élevé et qu'il importe de préciser. Dans ses titres, il s'assimile à Râ, il participe de son essence, il en est l'image vivante sur la terre. Lorsqu'il pénètre dans le temple, après avoir passé dans le ⊏★⊐, où il dépouille ce qu'il a de terrestre, après les purifications accomplies sur lui par Horus et Thot en personne ; après que les prêtres, reconnaissant le dieu, l'ont eu adoré ; qu'à la place de sa coiffure de ROI, les déesses ont mis sur sa tête le double diadème, symbole de sa puissance au Midi et au Nord ; après qu'il a été introduit par Mentu et Atum, les formes actives du soleil diurne et nocturne, alors il est réellement l'issu de Râ, il peut « entrer en communication » avec son père, « dans toutes ses manifestations » ; il peut prendre en face de lui tous les rôles de *fils ;* ses offrandes ont une origine divine ; elles viennent de dieu pour retourner à Dieu, et ainsi se forme, entre la DIVINITÉ adorée, l'OFFRANDE et le ROI, un triangle dogmatique dont les éléments sont variables et composent l'idée qui est le motif du tableau [1].

La transformation du PERSONNAGE ROYAL est caractérisée par différents emblèmes qu'il revêt et sur lesquels je reviens plus bas ; soit, d'autre manière, par l'introduction dans le tableau de figures divines placées devant lui. L'exemple le plus connu de cette deuxième méthode est le suivant : un enfant élevé sur l'idéogramme qui symbolise la réunion du Midi et du Nord, et représentant sous les noms d'Horus, Ahi, Sam-Taui, le troisième personnage de la triade égyptienne, fait une offrande parallèle à celle du ROI debout der-

1. Aux bonnes époques, la figure du ROI semble bien être le portrait du pharaon régnant et le visage des dieux est sculpté à son image.

rière lui. Ici, les inscriptions nous apprennent qu'il faut comprendre : le ROI joue expressément le rôle d'Horus, Ahi, Sam-Taui ; il se confond avec le dieu enfant dans la cérémonie accomplie. Mais cette identification du ROI n'est pas la seule que les décorateurs aient représentée ; toutes les divinités peuvent être substituées à Horus enfant, Ahi, Sam-Taui, soit isolément, soit plusieurs à la suite les unes des autres. Ainsi, le ROI est-il précédé de Thot et de Chnuphis, cela signifie : le *dieu fils* qui fait l'adoration sous le nom de (N) se présente avec les qualités et les puissances qui caractérisent la personne de Thot et de Chnuphis. Souvent ce sont des séries de dieux qui composent l'*adoration*, avec le ROI en dernier. Enfin, la série peut être double : chaque divinité mâle est suivie de son homonyme femelle ; le roi est de même dédoublé, et la REINE marche après lui.

En résumé, le ROI est tantôt *suivi*, tantôt *précédé* d'autres personnages faisant comme lui offrande au dieu du temple. — Dans le premier cas, il représente l'*adoration* universelle, la Création rendant hommage à son Auteur ; dans le second, il apparaît surtout comme le fils de Râ, subissant à l'exemple de son père mille transformations ; et les images de dieux que le scribe a placées devant lui, *par ordre d'importance*, sont comme autant d'*épithètes* déterminant idéographiquement son rôle spécial dans le tableau : alors il n'y a plus seulement acte d'adoration, le groupe de personnages compose la *seconde génération* divine entrant en communion avec sa forme antérieure. — Le ROI est-il seul, ce sont les emblèmes dont il est revêtu qui fixent le caractère et le rôle qu'on a voulu lui attribuer.

De la signification des PERSONNAGES divins.

Je passe à l'étude de la DIVINITÉ qui reçoit l'hommage, c'est-à-dire à l'étude des figures dont le visage est tourné vers l'extérieur de la chambre.

Le *grand dieu* du temple peut être représenté seul, dans l'attitude de la marche ou assis, suivant le registre ; parfois il est accompagné par une déesse, une main élevée au-dessus de sa tête, l'autre appuyée sur son épaule ; la déesse ne figure là que comme *protectrice;* elle ne participe qu'indirectement à l'hommage, et si le dieu est assis, elle reste debout derrière son trône.

Mais le plus souvent le dieu n'est pas adoré sous le nom auquel le monument est consacré ; ou bien il est escorté d'autres images qui reçoivent l'offrande avec lui ; c'est que dans les idées égyptiennes, si la divinité reste toujours elle-même, ses manifestations sont multiples, ses rôles varient à l'infini avec ses noms ; et le scribe a observé encore ici, dans l'expression symbolique de sa pensée, les procédés qu'il a employés pour énumérer les caractères fixant dans chaque tableau le rôle du PERSONNAGE ROYAL. Quelles que soient les figures, quel qu'en soit le nombre, l'offrande dirigée vers elles s'adresse en fait au dieu qui se cache au fond du sanctuaire ; mais, suivant le caractère que le scribe lui attribue dans une cérémonie, il le représente avec des formes et sous des traits divers ; autant il veut préciser, autant il groupe à sa suite de divinités symbolisant les facultés, les qualités qui composent le type visé par sa pensée.

Pour faire entendre que le ROI adore la DIVINITÉ avec les qualités générales dont *Hor-Hud* est le type, jointes à celles qui caractérisent d'autres dieux, il représentera Horus suivi de ces dieux rangés selon l'importance qu'il leur attribue dans son analyse.

Il est utile de rappeler sommairement de quelle manière les Égyptiens ont détaillé l'idée divine, afin de mieux concevoir comment les types créés ont été introduits dans la décoration et les rapports qui les unissent entre eux.

Dédoublement de la divinité : forme mâle, forme femelle du dieu. — Un premier démembrement de la divinité fut la conception d'un principe mâle et d'un principe femelle dont

l'union est nécessaire à toute création ; il y a donc toujours un dieu mâle et un dieu femelle : Horus et Hathor, Osiris et Isis, Amon et Mut, etc., couples formés par des mythes développés dans des lieux divers ; il y aura encore, suivant un autre ordre d'idées, un Horus femelle, un Osiris femelle, un Amon femelle.

Forme engendrée du dieu. — Dans un temple consacré à un de ces grands noms, il faut à l'exemple de ce qui se passe dans l'Univers, et pour satisfaire au grand principe de l'évolution perpétuelle, une forme engendrée de la divinité, et le dieu enfant vient compléter la triade ; le rôle de la forme femelle se modifie alors : elle ne coopère pas seulement à l'œuvre de la création ; ses flancs renferment à la fois le germe nouveau et protègent le mystère des transformations (la montagne d'occident, Nuv) ; elle apparaît comme la grande préservatrice, elle est la personnification des énergies prophylactiques.

Dieux attributifs. — Le plus grand nombre de dieux est né de l'observation des phases de l'astre qui rappelle aux Égyptiens, dans le monde matériel, la divinité sous sa forme la plus éclatante, le soleil. A chaque instant de sa course, le soleil reste lui-même ; mais à chaque instant un de ses attributs, un des états par où il passe, est perçu avec plus de netteté que les autres. Que chaque tribu égyptienne ait été spécialement attirée par un de ces états, un de ces attributs, qu'elle l'ait alors rappelé par un nom, et que de là soient sortis Râ, Ptah, Chem, Amon, Mentu, Hor, Anhur, Osiris, Thot, Hathor, Isis, Sešt, etc., adorés dans les divers cantons d'Égypte, c'est ce qui est vraisemblable. Toujours est-il que chacun de ces noms représente dans les temples le même dieu passant à l'exemple du soleil par les mêmes phases, soumis aux mêmes errements d'un mythe général. Mais aussi, par le mirage de ces noms, les ensembles de qualités, les états, les rôles qu'ils caractérisent pour l'esprit deviennent des entités, prennent un corps,

naissent à une vie propre ; l'idée divine s'est démembrée et ses membres sont des dieux nouveaux qui pénètrent dans le Panthéon avec des personnalités et des allures distinctes.

Ce travail n'a pas été accompli d'après un plan préconçu; parfois les dieux ne diffèrent entre eux que par des traits effacés ou font double emploi. Néanmoins, toujours, à l'époque des monuments, la conscience de l'identité de tous est entière, et chacun d'eux peut être appelé successivement du nom des autres : Isis sera Mut, Hathor, Nut, Sešt, Sati; dans un temple de cette déesse, on ne se fera pas faute de lui ériger des chapelles, de lui consacrer des cérémonies, de lui adresser des prières en la personne de Chem, Osiris, Sokari, Hor; ces noms ne sont plus alors que des épithètes déterminant l'aspect momentané que prend le dieu dans la contemplation du fidèle ; et, ainsi, comme il a été dit ci-dessus, les figures de Mut, Hathor, Nut, Chem, Osiris, Sokari, Hor peuvent être considérées comme les idéogrammes de certaines facultés ou de certains rôles.

Du polynome divin.

Le prêtre qui voudra représenter symboliquement, dans un tableau, la conception du dieu avec les attributs qu'il lui confère, alignera les idéogrammes comme une série de formules, de définitions. Si, pour reprendre l'exemple proposé plus haut, il doit exprimer qu'*Hor-Hud,* le grand dieu qui rayonne au zénith, est aussi le générateur de qui provient toute végétation, il placera l'image du dieu à tête d'épervier à la suite de la figure de Chem. Il introduira l'image de Chepra, lorsque sa pensée le contemple et l'adore au moment où l'horizon de l'Est s'illumine à son approche, celles de Šu, de Tefnut quand ses rayons s'élancent dans l'univers en dispersant les ténèbres, celle de Sešt pour lui attribuer en même temps la puissance de la lumière éclatante qui brûle

et qui purifie. Toutes ces divinités s'alignent dans le tableau, formant une *paut* de circonstance, une sorte de *polynome divin*, dont la somme compose la personne créée et présentée par le prêtre. Pour plus de certitude, au-dessus de chacun des dieux, mention est faite de ses titres extraits du protocole divin[1].

Ainsi, en disposant les éléments que lui fournit le Panthéon égyptien, en empruntant aux deux séries de dieux que nous avons reconnues, le prêtre pourra toujours figurer symboliquement à quelle étape des transformations divines, à quel degré de la généalogie céleste il entend qu'est parvenu son dieu, à quel point de sa course, sous quel rôle il le surprend. Dans ses hymnes, il procède par formules, par allusions tirées des mythes divers dont le dieu invoqué se trouve ainsi être le principe unique ; dans les tableaux, il suit les évolutions de ce dieu par le groupement d'idéogrammes gigantesques qui représentent les personnages mythiques. Ce système est bien fidèle aux instincts qui ont créé l'écriture hiéroglyphique, et les sculptures des temples nous rappellent bien plus cette écriture à la période symbolique qu'elles n'éveillent en nous l'impression d'une œuvre d'art.

1. Le procédé d'analyse de la personne divine employé par le décorateur pour chaque tableau est le même qui introduisit dans le culte général du temple, à côté et au-dessous du grand dieu, les *parèdres* ou personnages que ce dieu revêt successivement et qui définissent sa nature. Mais l'intention est moins nette, la pensée moins circonscrite que dans la décoration ; le nombre et l'identité des divinités ne sont pas toujours arrêtés, et leur place est plutôt indiquée dans le temple par des images ou par des prières que marquée dans l'ordonnance du monument. La grande et la petite *paut* ne sont que des catalogues, incomplets et troublés par les nombres symétriques et par les influences extérieures, des attributs et des rôles mythiques du dieu.

Coiffures et emblèmes.

Pl. II, III, IV.

En passant du *tableau* à l'examen de chacune des *figures*, nous retrouvons les mêmes procédés dans la disposition des emblèmes dont elles sont ornées pour déterminer ou modifier le personnage qu'elles symbolisent.

Chaque divinité a ses emblèmes spéciaux qui sont comme les *idéogrammes* de ses *qualités;* mais elle peut aussi s'adjoindre quelques ornements dont la signification se combine avec celle des premiers, ou même, tout en gardant son nom et ses titres, emprunter les emblèmes d'un ou plusieurs autres dieux.

Les emblèmes les plus importants sont les coiffures et diadèmes.

Quand on passe en revue les représentations des grands temples de Dendérah, Philæ, Edfou, Esnèh, et même des temples pharaoniques, on est confondu par la quantité de coiffures que revêtent les dieux et le roi qui fait l'offrande ; celui-ci en change pour ainsi dire à chaque tableau. A Edfou seulement, on compte plus de cent coiffures différentes, et cette liste doit être augmentée des modèles pris à d'autres monuments.

Le chaos apparent qui règne dans l'emploi de ces emblèmes par les décorateurs s'organise avec un peu d'attention ; tout se ramène à un certain nombre d'éléments fixes que le sculpteur a combinés entre eux. Plusieurs de ces combinaisons se retrouvent constamment ; elles portent des noms que nous apprennent les inscriptions, et les hymnes y font des allusions qui ont paru jusqu'ici assez obscures ; quelques-unes seulement ont été classées et attribuées à certains dieux comme faisant partie de la collection de leurs emblèmes particuliers. J'ai déjà présenté en 1878 une note sur cette

question[1], et je résumerai ici les conclusions d'un premier travail.

Signification symbolique des coiffures et de leurs éléments.

Chaque divinité a une coiffure spéciale dont les éléments représentent symboliquement les attributs composant sa personne, et correspondent à la série de ses titres.

Par exemple, le diadème propre du grand dieu *Hor-Hud* est le *pchent* (pl. III, n° 60), formé par la réunion des diadèmes du Midi et du Nord ; et tous les *Horus* en sont revêtus. Sur la tête d'Amon-Râ, enveloppée d'une coiffure en forme de tronc de cône renversé (pl. II, n° 27), les prêtres disposent deux plumes d'épervier, symboles de la double lumière qui tombe du zénith sur les régions du Midi et du Nord ; et en revêtant de ce diadème un personnage divin, ils en font un Amon, ils entendent lui en conférer les attributs.

Par l'adjonction d'un emblème à une coiffure type, ils en modifient à la fois la forme et la signification ; ils vont plus loin et superposent souvent deux ou trois coiffures les unes aux autres, fondant ainsi plusieurs personnes divines en une seule.

Quelques divinités ont pour diadème propre un seul de ces éléments qui servent à composer les coiffures. On peut en découvrir aisément le sens symbolique ; et de là remontant aux diadèmes encore simples d'Osiris, de Ptah, d'Ammon, on les comparera aux personnes divines dont ils sont les *attributs*, on analysera la méthode du décorateur, on possédera le procédé qui a conduit aux groupements complexes que les sculpteurs ptolémaïques ont tirés par additions successives des formes plus fixes léguées par les Pharaons, on arrivera à l'interprétation de ces jeux de l'esprit hiératique quelque étranges qu'ils paraissent aux premiers regards.

1. Cette note, lue à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, ne s'est pas retrouvée dans les papiers de M. de Rochemonteix. — G. M.

De la place occupée par les emblèmes dans le système général de la décoration.

En somme, les diadèmes et les autres parties du vêtement et tous les emblèmes ou ornements dont la notice ne peut trouver sa place ici, forment le troisième degré dans l'exposition détaillée des idées du décorateur sur le dieu du temple. Sans dévier de sa méthode, il nous énumère par une série de *tableaux* les états par lesquels passe la divinité, les énergies qu'elle manifeste ; puis dans le même tableau, il définit son sujet par le développement du *polynome divin* dont enfin il modifie et complète chaque personne par l'accumulation d'*emblèmes* divers.

Des diadèmes portés par le ROI.

Le ROI apparaît dans la série des tableaux successivement revêtu des coiffures imaginées pour les dieux. On a interprété l'intention des décorateurs en avançant que le ROI devait à chaque fête prendre un diadème particulier, de manière qu'un classement des diadèmes placés sur sa tête constituerait une sorte de calendrier des fêtes du temple. Aux jours fériés en effet, les images des dieux sont habillées suivant certaines prescriptions, et l'on sait, par les belles études de Mariette sur Abydos et Dendérah, par les tombes, quelle importance avait la toilette des statues dans les cérémonies du culte. La coiffure était la pièce principale du vêtement : le sphinx des Pyramides a encore au sommet de la tête une cavité où pénétraient les cartonnages emblématiques figurant le diadème ; les statues élevées en avant des temples portent souvent un récipient semblable, et les grands éperviers de granit qui gisent au pied des pylônes d'Edfou, privés, contre l'usage le plus fréquent, du pchent d'Horus, ont le sinciput disposé pour recevoir des coiffures mobiles.

J'avoue n'avoir pu trouver dans l'étude des tableaux rapprochés des calendriers d'Edfou et de Dendérah la justification de cette hypothèse entendue dans son sens absolu. Dans les chapelles de ces temples consacrées à la fête du Nouvel-An, le roi prend plus de vingt coiffures différentes ; les salles réservées aux solennités de la mort, de la naissance du dieu, offrent la même variété. D'autre part, dans toutes les représentations épisodiques d'une fête quelconque où le ROI assiste à la tête du collège sacerdotal, il ne porte qu'un très petit nombre de coiffures toujours les mêmes, et le plus souvent est revêtu du pchent. Enfin, dans les cérémonies qu'il est censé accomplir pour la fondation de l'édifice sacré, on le voit changer de diadème à chaque acte nouveau ; mais, dans les séries parallèles du Midi et du Nord, à un même acte ne correspond pas le même diadème, et si le temple, comme à Edfou, renferme plusieurs exemplaires de la fondation, le choix des coiffures paraît tout à fait indépendant de la cérémonie.

D'ailleurs, l'hypothèse ne fait que reculer la question et n'explique pas l'origine des coiffures et leurs rapports avec les jours fériés.

Pour reconnaître le but des décorateurs, il faut se reporter à ce qui a été dit plus haut du PERSONNAGE ROYAL. De même qu'il aligne à côté du ROI les figures qui en détermineront exactement le rôle dans le tableau, le sculpteur le pare aussi des *attributs* de ces figures ; il rappelle la relation dogmatique existant entre la DIVINITÉ et l'ADORATEUR qui procède d'elle, en plaçant sur la tête de celui-ci les coiffures et les diadèmes avec toute leur signification symbolique ; et cette signification, ce sont surtout les inscriptions tracées à côté du roi, les plus précieuses souvent pour l'intelligence de cette catégorie des idéogrammes de la décoration, qui nous la font connaître en termes mystiques.

Certes, dans les solennités où les prêtres célébraient telle forme, tel acte de dieu, on choisissait pour en revêtir les

divinités, les statues banales érigées à la porte des temples, des vêtements, des coiffures appropriées à la circonstance. Mais ces dernières étaient du nombre des types fixes qui portent des noms dans les inscriptions, qui font partie des offrandes dont la munificence royale dotait les trésors sacrés, qui sont classées parmi les amulettes nécessaires à l'accomplissement des mystères[1] et qu'on voit rangées sous le lit funèbre d'Osiris. Certes, le servant préposé à la toilette des dieux, s'inspirant des représentations murales, devait tirer des sacristies quelques-uns des emblèmes divins pour les disposer autour du diadème principal ; mais c'est au décorateur mettant en œuvre les éléments élaborés pour les premiers besoins du culte qu'il faut attribuer l'invention des arrangements multiples qu'il a sculptés sur les murs ; c'est avant tout lui qui les a créés pour donner une forme symbolique à sa pensée, une expression à ses conceptions dogmatiques.

Notice sommaire des principaux diadèmes figurés dans le temple d'Apet.

Je donnerai pour conclure une courte description des principaux diadèmes figurés dans le temple d'Apet et des éléments qui les composent; les planches ci-jointes (pl. II, III et IV) présentent un classement du simple au complexe des exemples d'arrangements d'emblèmes en diadèmes, que j'ai recueillis dans divers monuments.

Diadème Ateω.

Pl. II, n°s 36-38.

Je commencerai, puisque le monument est consacré à l'engendrement d'Osiris, par le diadème de ce dieu, bien connu dans la science sous le nom de diadème *Ateω*. L'élément

1. Les diadèmes sont parfois identifiés aux déesses.

principal est un faisceau de lotus ou de papyrus reliés par les deux extrémités . J'ai parlé plus haut de cet emblème et des idées de renaissance, de reverdissement qu'il rappelle ; il se retrouve au haut des tombes, comme aux frises des temples; quelquefois les fleurs sont encore fermées et s'alignent pressées les unes contre les autres ; ou encore elles sont groupées par trois, pluriel idéographique . Le faisceau, avec ou sans les deux disques intérieurs et extérieurs qui figurent les deux époques du mystère des renaissances divines, ceint le front du dieu, .

De la plume . — Le plus souvent, le diadème *Atew* est orné de deux plumes d'autruche qu'on est accoutumé d'appeler les *plumes de justice.* On voit ces plumes flottant au vent sur la tête des guerriers ; elles forment des chasse-mouches que les vautours placés à la voûte du temple agitent au-dessus du roi ; par leur mouvement ondulé, elles écartent les mauvaises influences, comme le sistre dont le bruit met en fuite les génies malins ; elles font naître l'impression de la brise douce et rafraîchissante, et c'est ainsi que le dieu dont elles sont le principal attribut, Šu, figure le vent bienfaisant qui lutte contre le vent du désert et ramène la vie à la végétation ; elles représentent encore la lumière *vibrante,* le rayon victorieux, dissipant les ténèbres, personnifié aussi sous le nom de Šu ; enfin en avançant plus avant dans le symbolisme, ce qui est lumière étant morale, vérité, justice et tout ce qui participe de la science divine, la plume d'autruche est devenue l'emblème par excellence de la déesse Mā. Toutes ces significations, le prêtre égyptien en fait une synthèse en plaçant la plume sur la tête d'un dieu. — Il est peu de diadèmes auxquels deux plumes flottantes, une pour le Midi, une pour le Nord, ne soient accolées symétriquement ; elles forment à elles seules le diadème de Ptah (voyez pl. II, n° 20) le dieu qui fait tout avec art et vérité, d'Unnofer quand il est māχeru.

Des cornes 𓎸. — Enfin des cornes horizontales partent de chaque côté du faisceau *Atew* à la hauteur des oreilles ; elles rappellent l'énergie fécondatrice, ou, comme les ailes attachées au disque solaire, la lumière qui inonde le Midi et le Nord. Les cornes composent l'emblème préféré de Chnuphis (voyez pl. II, n° 11) ; elles servent de support à tous les diadèmes qui se placent au-dessus d'une autre coiffure.

Le diadème *Atew* appartient encore à Chnuphis, à Thot. Comme les divinités à figure d'animal, Chnuphis, Thot, ont la tête enveloppée par une pièce d'étoffe retombant sur les épaules (voyez pl. II, n°s 3 et 11) et le faisceau de plantes se dresse sur les deux cornes 𓋚 (voyez pl. II, n° 37) placées au sommet du front.

Je n'insiste pas ici sur les qualités et le rôle que symbolise le diadème *Atew ;* ces qualités, ce rôle sont attribués par le prêtre à la divinité qui en est revêtue.

Diadème Hemhem.

Pl. II, n°s 41-44.

Le groupe des trois faisceaux de lotus ou de papyrus reposant sur les cornes et accolés par des plumes d'autruche et des uræus compose le diadème « le terrible 𓉔𓂋𓉔𓂋 » préféré du troisième personnage de la triade. Le disque solaire qui plane sur les fleurs est souvent remplacé par un épervier (voyez pl. II, n°s 42, 43).

Diadème d'Ahi.

Pl. II, n°s 39, 40.

Un autre diadème appartenant également au troisième personnage de la triade contient aussi comme pièce centrale un faisceau de plantes sacrées, sur lequel s'applique, à la place du

disque figurant le soleil caché dans les fleurs, un scarabée aux ailes étendues; sur les côtés du faisceau sont disposées symétriquement : deux plumes droites d'épervier, puis deux tiges, l'une de lotus, l'autre de papyrus, sur chacune desquelles s'enroule un uræus à tête de lion, enfin deux pousses en forme de vrille. Des disques solaires sont placés au-dessus de chaque emblème, l'ensemble émerge de l'idéogramme de la terre simple ▭ ou redoublé ▭ ▭ et reposant sur les cornes horizontales. Les cornes elles-mêmes s'agencent sur une sorte de bonnet, ayant la forme du vase ▽, ▽ qui, avec les deux plumes d'épervier, compose la coiffure d'Amon et dont est dérivée la couronne du Nord. Ce diadème, comme une interprétation sommaire de ses éléments permettra de s'en rendre compte, attribue au dieu qui en est revêtu un double rôle ; le rôle subjectif de dieu renaissant, le rôle objectif du dieu maître des renaissances par la victoire sur le mal. La plume droite qui s'attache au faisceau mystérieux asile de la régénération et centre du diadème, c'est le rayon qui tombe d'aplomb écrasant l'ennemi, le rayon créateur ; le serpent uræus s'enroulant autour d'une des tiges sacrées symbolise la majesté du dieu après sa renaissance.

De l'uræus. — L'uræus est intimement lié à l'idée de divinité ; il est rare qu'il ne soit point adjoint au disque solaire, en son nom de Râ ☉, dont il rappelle les révolutions périodiques ; dédoublé, parfois avec les couronnes du Sud et du Nord, ☉, ☉, il forme avec lui l'emblème gravé au-dessus de la porte des lieux consacrés, et le motif d'un diadème (voyez pl. II, n°s 24-26). L'uræus représente en même temps la puissance génératrice femelle, le *récipient* réagissant de toute conception, et dans un rôle spécial préside à la germination et au reverdissement des plantes où il se cache d'ordinaire. Il fait partie de tous les diadèmes. Dans celui qui est présentement décrit, on a introduit les deux uræus pour affirmer le principe de la régénération éternelle, la double

puissance rénovatrice par les formules magiques ; on leur a donné une tête de lion pour y joindre l'idée de lutte et rappeler le rôle des lions Šu et Tefnut au matin, dans le mythe du nôme de Tinis.

Enfin, les pousses symbolisent la renaissance accomplie et parfaite par l'effet de la puissance qui féconde l'Univers.

D'une manière générale, en partant du centre vers l'une des extrémités de l'ensemble (les deux parties symétriques correspondant à la division en Midi et en Nord), on pourrait *lire* ce diadème : c'est là le *récipient* universel, le dieu qui se transforme ; au matin, quand il renaît, il est dans son essence la force qui repousse l'agent du mal ; c'est lui aussi qui préside à toutes les renaissances, et qui lutte pour qu'elles puissent s'accomplir ; tout ce qui reverdit, tout ce qui est jeune vient de lui ; par son énergie fécondante il maintient et renouvelle la Création ; — ou encore : voici Neith, voici le dieu Osiris ; il est aussi Chepra ; il est Amon ; il est le lion Šu ; il est Ranent ; il est Chnuphis, etc.

Ce diadème convient donc bien au double personnage que la théogonie égyptienne fait jouer au troisième membre de la triade. C'est ainsi qu'Horus, dans le mythe d'Osiris, est l'agent de toute victoire ; que Chons, le dieu enfant, le dieu qui se transforme sans cesse à l'exemple de la lune, et qui brille avant et après l'aurore, est aussi l'agent de toute magie, le dieu protecteur qu'on invoque contre le mal, celui qui guérit les maladies.

A Memphis, le dieu fils sous le nom d'Imhotep est le dieu de la médecine, comme Harpocrate, comme Chons ; et de fait, les monuments du même dieu sous le nom de Nofre-Tum qui se trouvent dans nos musées nous le montrent avec des emblèmes correspondant aux éléments de la précédente coiffure.

Diadème de Nofre-Tum.

Pl. II, n° 31.

Ce dieu est en effet représenté monté sur un lion, ayant sur la tête un papyrus d'où sortent les deux plumes droites et tenant à la main le bâton ondulé, « le maître des enchantements » ; la signification de cet ensemble se résume dans le titre du dieu « protecteur des deux mondes ».

Du Pchent.

Pl. III, nos 60-68.

Le *pchent* est la réunion de deux couronnes : la couronne blanche, caractérisant la puissance sur le Midi, et la couronne rouge caractérisant la puissance sur le Nord.

Au premier abord, il n'est pas facile de distinguer les éléments qui composent chacun de ces diadèmes ; celui du Midi ne signifie pas toujours la royauté sur le Midi ; placé sur une autre coiffure, il a souvent les mêmes emplois que le diadème *Atew* (comp. pl. II, nos 36-39, 46, et pl. III, nos 51, 54, 55, 56, 66) dont il tire son origine par une légère déformation devenue essentielle , [1]. Il en est de même de la couronne du Nord; elle sert de base (voyez pl. II, nos 46–48) à d'autres diadèmes et a parfois une signification différente de celle qui lui est attribuée d'ordinaire.

Ses éléments semblent être le vase, le signe et la pousse du grand diadème décrit plus haut. La disposition primitive des idéogrammes de la terre et des plantes dans le vase a été troublée par un abus de dessin ; elle reporte

1. Le hâg´ est le contour linéaire du faisceau de l'*Atew*. Cf. pl. II, n° 46, et pl. III, n° 66.

aux idées qui inspiraient les fidèles semant auprès du catafalque d'Osiris des plantes hâtives dans des vases remplis de terre. La couronne du Nord rappelle donc les mêmes conceptions que la couronne du Sud. La superposition de ces deux antiques coiffures compose un ensemble comparable au diadème d'Ah'i. (Rapprochez de et voyez pl. II, n°s 40, 43, 44, et pl. III, n° 63.)

Le *pchent* d'ailleurs est aussi complété par l'adjonction, soit des plumes d'Amon, soit des plumes de vérité, soit des deux espèces de plumes simultanément, et c'est ainsi qu'est formé le grand diadème d'Hor-Hud, l'Horus d'Edfou, dans son sanctuaire.

Enfin le diadème d'Hor-Hud déjà si complexe peut être superposé à une de ces coiffures terrestres (voyez pl. III, n° 68) telles que le serre-tête de Ptah-nefer-her, de Chons au visage d'enfant, au corps engainé, le *Klaft*, le *Nemes*, la perruque, la coiffure tombante s'arrondissant au-dessous du cou, le casque, que revêt successivement le roi, et dont chacune a pris une signification symbolique [1].

Tels sont les principaux types de coiffures de dieux, que nous retrouvons dans le petit temple d'Apet. Ils se modifient par des emprunts faits aux éléments les uns des autres ; ils se combinent, se superposent, autant que l'assemblage est matériellement possible [2].

1. Sur les murs des temples pharaoniques, ces coiffures appartiennent au ROI dans la partie du temple réservée aux cérémonies extérieures ; il ne revêt guère les emblèmes des dieux que dans le sanctuaire.

2. En somme, les coiffures des dieux peuvent être divisées en deux classes principales : celles qui ont rapport au *mythe solaire* rappelé par le disque et les plumes; celles qui ont rapport au dogme de l'évolution et de la *renaissance perpétuelle* du monde que symbolisent les *plantes* issues de l'union de la *terre* et de l'*eau*, et le dogme est rappelé par les papyrus et les lotus isolés ou en faisceau, les pousses, le pchent et ses éléments, etc.

Coiffures des déesses.

Pl. III et IV.

Les coiffures des déesses sont simples ; la tête est toujours enveloppée soit d'une perruque tombant sur les épaules avec deux nattes sur la poitrine, soit d'une pièce d'étoffe à raies arrangée de même, ou rejetée en arrière (voyez pl. III, nos F. 1, 2).

Pour affirmer son rôle de protectrice et de mère, on place sur cette première coiffure un vautour (pl. III, nos F. 15, 16) dont la tête s'avance au-dessus du front de la déesse, et dont les ailes se rabattent sur les tempes. L'ensemble est surmonté de l'idéogramme du nom de la déesse : un scorpion pour Selk, le signe pour Nephthys, le siège pour Isis, pour Mâ, pour Nout, pour Apet ; ceci, lorsque les divinités sont considérées comme puissances élémentaires (voyez pl. III, nos F. 6-12) ; mais dans le rôle de grandes divinités, les déesses prennent le plus souvent un diadème composé comme suit (pl. III, n° F. 20) : un socle d'uræus reposant sur la perruque supporte de longues cornes de vache entre lesquelles se place un disque. Les cornes de vache caractérisent essentiellement la divinité femelle en son rôle de mère divine. Le disque solaire semé à profusion dans toutes les coiffures rappelle l'origine commune de tous les dieux ; mais diverses représentations démontrent qu'il y a dans ce diadème une seconde signification : souvent un enfant naissant apparaît entre les deux cornes ou s'élève au-dessus d'une tête de vache ; il faut donc considérer que cette partie du diadème fait allusion au dogme de la renaissance du dieu quittant les flancs maternels et s'élevant comme à l'horizon au-dessus de la montagne de l'Est[1]. — Les déesses prennent aussi un autre

1. On a vu dans ce diadème l'image du disque lunaire. Dans le cas où la lune représente le principe femelle de la divinité, elle revêt en effet cette coiffure, mais c'est en tant que mère, comme toutes les autres déesses ; le disque lunaire a une tout autre forme.

diadème auquel le précédent peut s'adjoindre (voyez pl. IV, n° F. 25). Il est formé des deux plumes d'Amon avec le disque solaire à la base fixées sur le socle d'uræus. C'est surtout la coiffure propre d'Apet ; les titres de cette déesse et son rôle expliquent ces emblèmes. Citons encore la coiffure en forme de vase, attribut spécial de Sati, mais d'un usage fréquent aux belles époques (pl. IV, nos F. 27-31).

Enfin les couronnes des dieux décrites plus haut se retrouvent sur la tête des déesses.

Les considérations qui précèdent rendront plus aisée l'étude du temple d'Apet à laquelle il est temps de revenir ; d'autre part, elles s'éclairciront dans la discussion des tableaux qui décorent l'édifice, et chemin faisant, je m'efforcerai d'en étayer les parties principales au moyen de citations empruntées à d'autres monuments.

III

EXAMEN DES DIFFÉRENTES PARTIES DU TEMPLE ; ÉTUDE DES TEXTES [1]

Dans cette partie de notre travail, nous décrirons successivement :

I. Après une énumération des divinités et des cérémonies figurées sur le linteau et les montants de la porte, ainsi que les murs extérieurs, — *a*, le vestibule central (salle D du plan) ; — *b*, la salle de droite (C du plan, pl. V-VIII) où j'ai placé la région *orientale* du temple ; — *c*, la salle occidentale

1. Ici commence la portion du manuscrit de M. de Rochemonteix qui était demeurée inédite. Les trois rédactions que j'en ai retrouvées ont été fondues et mises en ordre autant que possible par M. Chassinat. M. Chassinat a de plus copié ou vérifié sur les estampages toutes les inscriptions publiées à partir de cette page. — G. M.

(B du plan, pl. IX-XII); — *d*, le sanctuaire qui recèle l'emblème divin (A du plan, pl. XIII-XVI);

II. Les représentations de la seule salle de service qui ait été décorée (salle F du plan).

I

EXTÉRIEUR. — Porte et Murs extérieurs.

La décoration de l'extérieur, comme nous l'avons dit, n'a pas été achevée. Au soubassement les nils ordinaires apportent des offrandes; le roi, sur le haut de la paroi, où un seul registre a été gravé, fait les adorations à diverses divinités parmi lesquelles figurent les deux triades de Thèbes et les divinités que nous retrouverons dans le temple jouant un rôle dans la renaissance d'Osiris, Seb, Nout, Shou, etc. Il en est de même de la façade. Dans le linteau figurent les deux cérémonies de la fondation des temples; les montants sont occupés par les adorations semblables à celles des parois latérales.

La décoration de la porte est conçue dans le dessein de la porte d'Évergète qui précède le temple de Chons.

Elle est divisée en deux parties : les montants, le linteau. Sur les montants, les divinités sont debout, comme dans les tableaux du registre inférieur des salles. Sur le linteau elles sont assises; par là, le linteau correspond aux registres supérieurs. Dans ce ciel d'en haut, le dieu qui occupe le centre et qui reçoit l'hommage final, celui qu'aperçoit tout d'abord le fidèle en élevant les regards avant d'entrer dans le sanctuaire, c'est Amon, le patron de Thèbes. C'est donc à Amon qu'appartient le temple d'Apet; mais il y est adoré sous la forme d'Osiris. Aussi, tandis que la personnalité de Chons domine dans les représentations de la porte d'Évergète, ici c'est pour Osiris et pour les dieux de son cycle que les offrandes se succèdent.

Le principe posé dès le début, et qui peut se résumer ainsi, « le dieu de ce temple, c'est Amon Thébain, lorsqu'il est Osiris », est, comme on le verra, affirmé plus nettement dans la *région des âmes*, la chambre du sud. Les autres divinités figurées ne peuvent échapper à ce parti pris de syncrétisme; elles ne sont, comme il a été dit plus haut, pour le décorateur, que des formes, des personnages qui lui permettent de raconter l'histoire des *devenirs* de son dieu.

Résumé des tableaux, décrits en commençant par le bas.

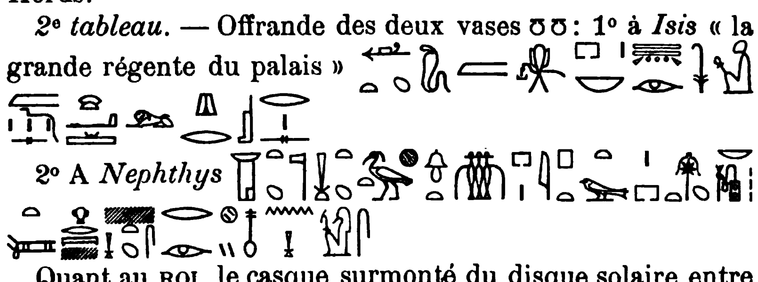
Soubassement des deux montants. — La plantation de papyrus et de lotus d'où sortent les dieux. Représentation réglementaire, empruntée au mythe de l'Osiris du Delta [1].

Montant sud.

1er tableau. — Effacé. Probablement hommage à Osiris et Horus.

2e tableau. — Offrande des deux vases ♉♉ : 1° à *Isis* « la grande régente du palais »

2° A *Nephthys*



Quant au ROI, le casque surmonté du disque solaire entre les deux plumes *mâ* [2] lui confère le rôle du soleil lorsqu'il a quitté l'horizon oriental. Au-dessus de sa tête, l'épervier étend

1. Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, naissance d'Horus. *Dendérah;* Maspero, *Recueil de Travaux*.
2. Voir pl. II, n° 24.

ses ailes protectrices [1]. Les trois personnages de ce tableau symbolisent donc les divinités qui prépareront et protègeront la revivification du dieu: les deux déesses et Horus sont sa manifestation solaire. Ce dernier vient apporter le liquide de vie produit par la chaleur du disque, manifestation de l'activité d'Osiris considéré comme dieu de l'humide, et aussi talisman qui servira à l'accomplissement de l'acte que se proposent les trois acteurs de la scène.

Une inscription au-dessus des dieux rapproche les trois rôles: « Comme le disque (figuré par le roi), les deux déesses donnent la pureté de l'âme, la joie du cœur, l'ardeur de l'affection ; elles célèbrent leur majesté, leur grandeur dans le sanctuaire d'APET *la grande*, sans nombre sont leurs noms dans la vallée, il n'est aucune campagne qui ne soit remplie de leur nom (ou : aucun champ n'est aride avec leur nom). »

3e tableau. — Il est conçu dans le même principe que le précédent. Le roi est en *Anhour*. Il offre l'emblème des indéfinies successions des printemps, un personnage qui se redresse en élevant deux tiges, et rappelle ainsi l'acte d'Anhour soulevant le ciel. — L'hommage s'adresse à CHONS, le fils d'Amon, identifié à SHOU, fils de RA, lequel a d'ailleurs le même rôle qu'Anhour, dieu solaire du nome d'Abydos.

Légende de Chons: « CHONSOU, SHOU dans *Uas*, seigneur du sanctuaire *benen*, qui parcourt l'Occident de *Uas* sous la forme d'un épervier auguste pour présenter le *mâ* à Amon, le père des pères. »

1. Cf. le diadème où l'épervier posé sur le casque l'entoure de ses ailes. Toutes les fois que le roi porte une coiffure n'appartenant pas en propre à une divinité, il est obombré par un épervier, une uræus ailée, un vautour ou le disque , ou .

Derrière le dieu : « L'HATHOR du sanctuaire *benen*, TEFNOUT, fille de Râ, qui protège sa tête, *mait*.... la vie jaillit de ses narines (ses narines respirent la vie). » Par la coiffure qu'elle porte [1], la déesse, la terrible lionne qui, entrée dans le cycle d'Héliopolis, écarte les ennemis du jeune soleil, rappelle ici le coffre dans les flancs duquel a reposé le dieu mort, et qui s'en échappe vivifié sous forme de plantes d'eau. Par un parti pris de syncrétisme, le décorateur a réuni dans ce tableau des personnages solaires ; il a rappelé que Tefnout « la cracheuse », qui lance la première eau d'inondation (Osiris), appartenait à un autre cycle de divinités personnifiant les divers phénomènes de l'inondation et de la végétation. Tout, l'offrande ici faite, les noms et les attributs donnés aux personnages du tableau, indiquent la loi unique présidant à deux des grands phénomènes de la nature, la révolution solaire, les retours périodiques du Nil. La légende royale porte :

Au dessus de la scène : « Le soleil, fils de *Râ*, fait l'offrande à l'âme mystérieuse (d'Amon ?), son cœur s'élance vers l'occident d'*Uas* pour apaiser le *ka* du père de ses pères, dans la ville, sous la forme d'un grand épervier, l'enveloppant de ses rayons... »

Les formules apportent ici même un élément autre que les figures.

Les autres tableaux sont conçus d'après les mêmes prin-

1. La déesse porte la coiffure F, n° 17, pl. IV.

cipes ; il suffira pour ne pas allonger cette première notice de les désigner sommairement, en prévenant le lecteur de les analyser comme les deux précédents [1].

4e tableau. — Le ROI coiffé de l'atef fait une libation devant KHEM et ISIS.

5e tableau. — Le ROI fait une libation et présente l'encensoir à quatre divinités.

Tous les personnages des montants sont debout ; ceux du linteau sont assis.

Montant nord.

1er tableau. — Effacé.

2e tableau. — Le ROI obombré par le disque [hiéroglyphe] offre les trois vertus divines à OSIRIS de Thèbes derrière lequel se tient ISIS, une main levée.

3e tableau. — Le ROI coiffé en Seb, obombré du disque [hiéroglyphe] offre le *Khet* à OSIRIS et à HORUS.

4e tableau. — Offrande du pectoral [hiéroglyphe] à MONTOU et à ISIS.

5e tableau.—Le ROI (coiff. pl. II, n° XXIV) fait une libation en présence de MONTOU (?) et d'ISIS.

6e tableau. — Cf. le tableau symétrique.

Linteau.

Série sud.

1er tableau.— Le ROI du Sud, pourvu des emblèmes ordinaires, s'élance, tenant deux vases, devant l'OSIRIS de Thèbes assis ; derrière lui, debout, une main levée, ISIS et NEPHTHYS.

1. Ici s'arrête l'un des fragments du manuscrit de M. de Rochemonteix.

2e *tableau.* — Le ROI obombré par le disque , qui porte une croix de vie pendue au cou de chaque uræus, offre la *vérité* à AMON et CHONS.

Série nord.

1er *tableau.* — Le ROI du Nord portant les *rames* et le devant OSIRIS assis, MONTOU et ISIS, une main levée en signe de protection.

2e *tableau.* — Le ROI obombré par le disque offre la *vérité* à AMON et à MOUT assis.

MUR EXTÉRIEUR [1]

Soubassement supérieur.

Le ROI casqué, les mains chargées d'offrandes, devant l'Osiris Thébain en marche.

Derrière lui : 1° CHNUM suit une femme apportant de l'or, des vases à parfums, des sacs, etc.

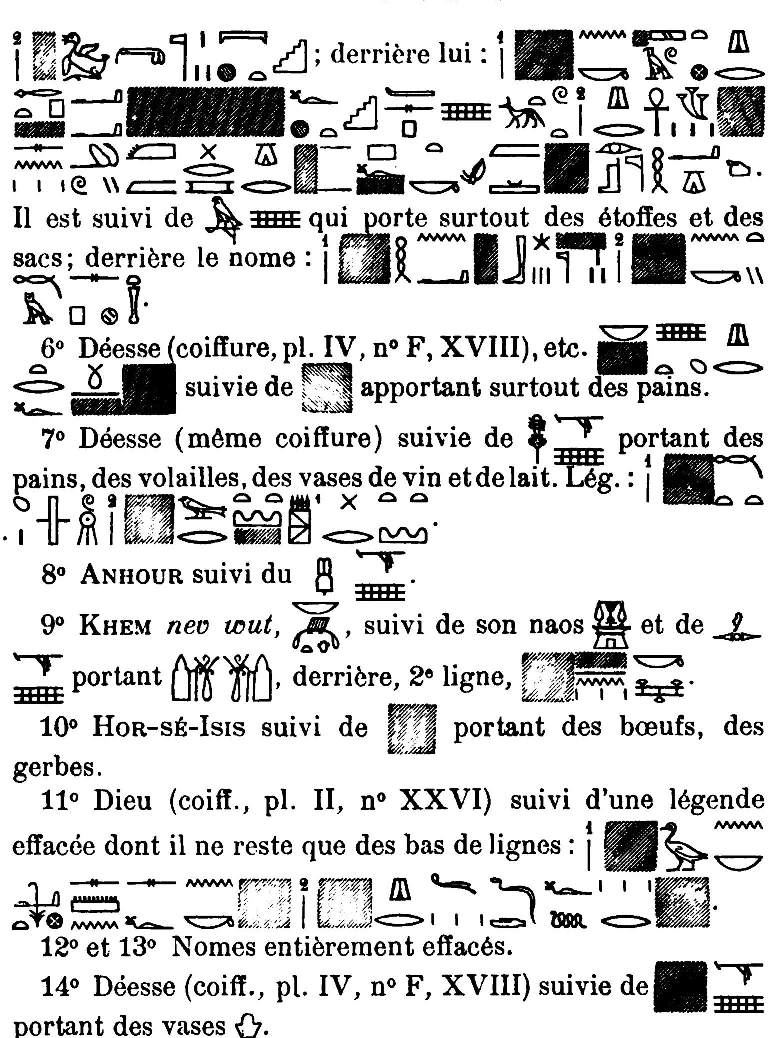
2° HOR-HOUTTE suivi du nome de *Tes* apportant des grains, des bestiaux, des , etc. Après Hor-Houtte :

3° Personnage à tête d'oiseau; légende à demi effacée : suivi de apportant des grains, des métaux, , etc.

4° suivi d'une femme nome d'*Uas*.

5° KHEM de Coptos, « l'Horus qui lève le bras, le mâle des dieux » ; légende du dieu :

1. Le mur extérieur est complètement décoré au nom d'Auguste.



; derrière lui : [1] . Il est suivi de qui porte surtout des étoffes et des sacs ; derrière le nome : [1] .

6° Déesse (coiffure, pl. IV, n° F, XVIII), etc. suivie de apportant surtout des pains.

7° Déesse (même coiffure) suivie de portant des pains, des volailles, des vases de vin et de lait. Lég. : [1] .

8° ANHOUR suivi du .

9° KHEM *nev wut*, , suivi de son naos et de portant , derrière, 2e ligne, .

10° HOR-SÉ-ISIS suivi de portant des bœufs, des gerbes.

11° Dieu (coiff., pl. II, n° XXVI) suivi d'une légende effacée dont il ne reste que des bas de lignes : [1] .

12° et 13° Nomes entièrement effacés.

14° Déesse (coiff., pl. IV, n° F, XVIII) suivie de portant des vases .

15° THOTH, coiffure effacée, suivi de portant des étoffes, des grains, des métaux précieux.

1. La porte est surmontée de serpents et non de , dans l'original.

16° Horus (coiff., pl. III, n° LX) suivi de portant des gazelles, des grains, etc.

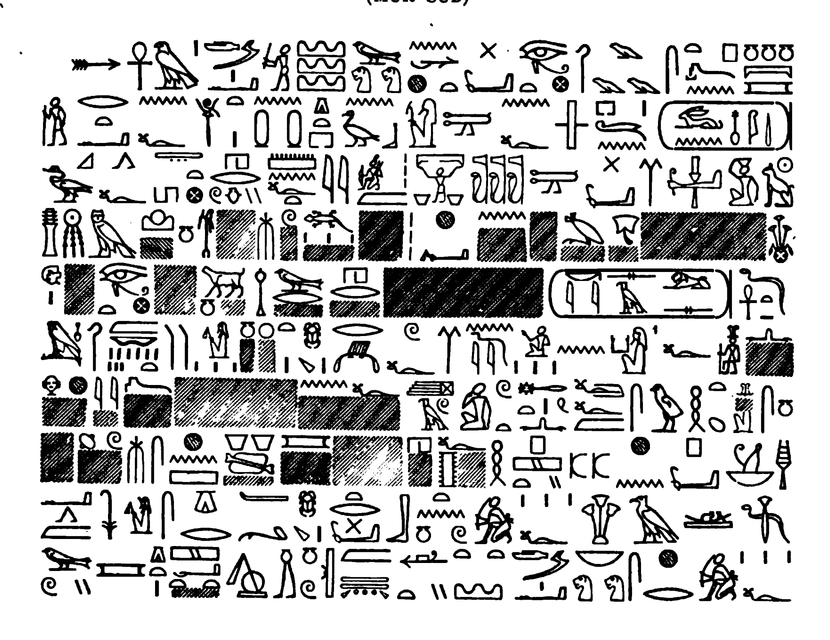
17° Anubis suivi d'un nome effacé qui porte principalement des étoffes ; on lit dans le haut : .

18° Un dieu dont la partie supérieure est mutilée, suivi de .

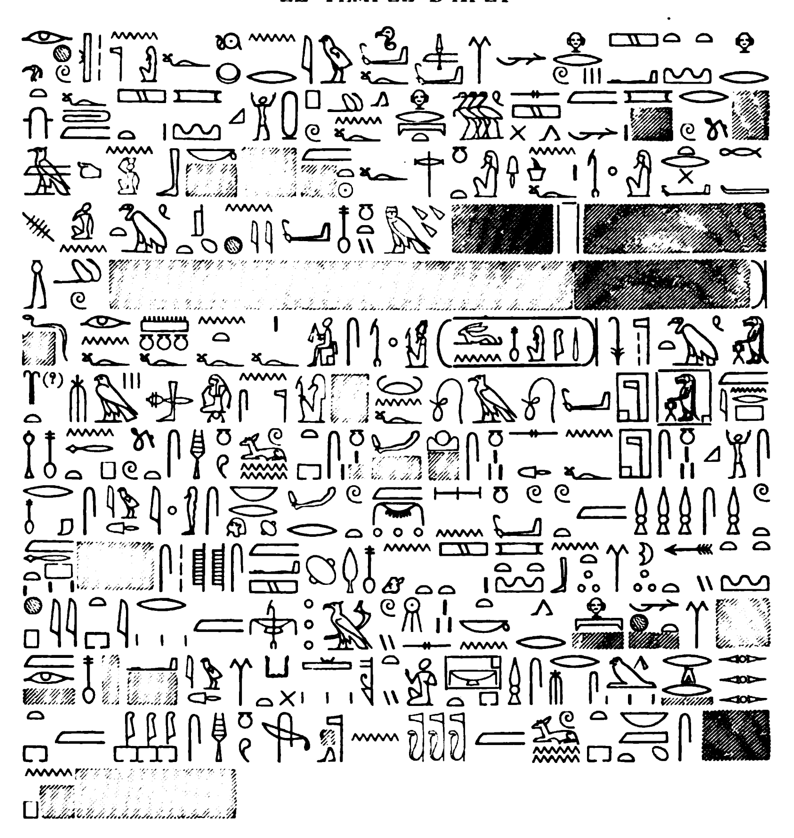
19° Nephthys suivie de ; pains et vin.

20° Un dieu effacé.

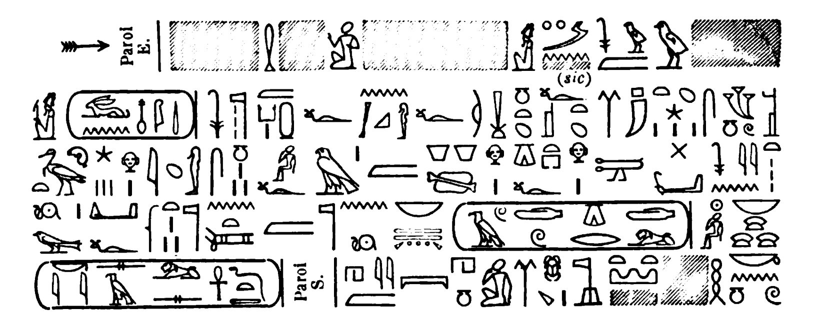
DÉDICACE DU DESSOUS DE LA CORNICHE DU MUR DE SOUBASSEMENT (MUR SUD)

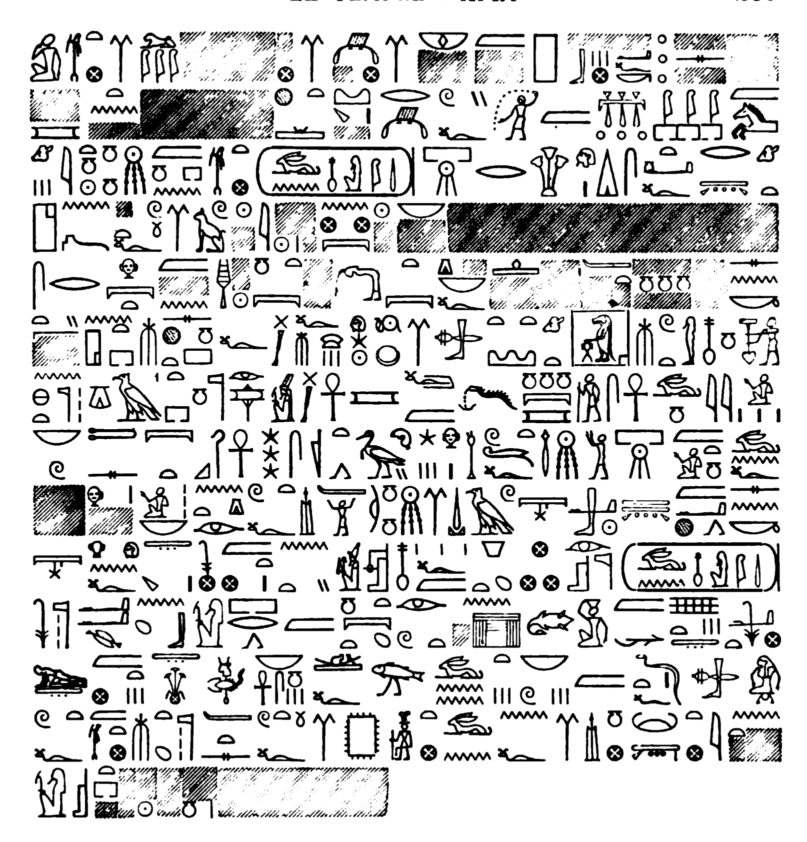


1. Le est posé sur les genoux de l'homme.



DÉDICACE DU SOUBASSEMENT (MURS EST ET SUD)



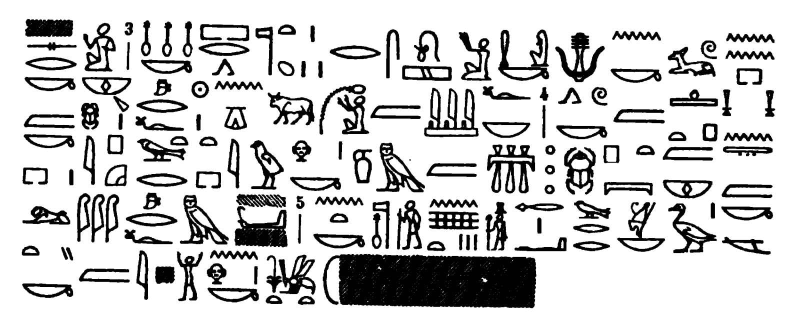


SOUBASSEMENT (MUR EST)

Inscription située derrière le dernier Nil.



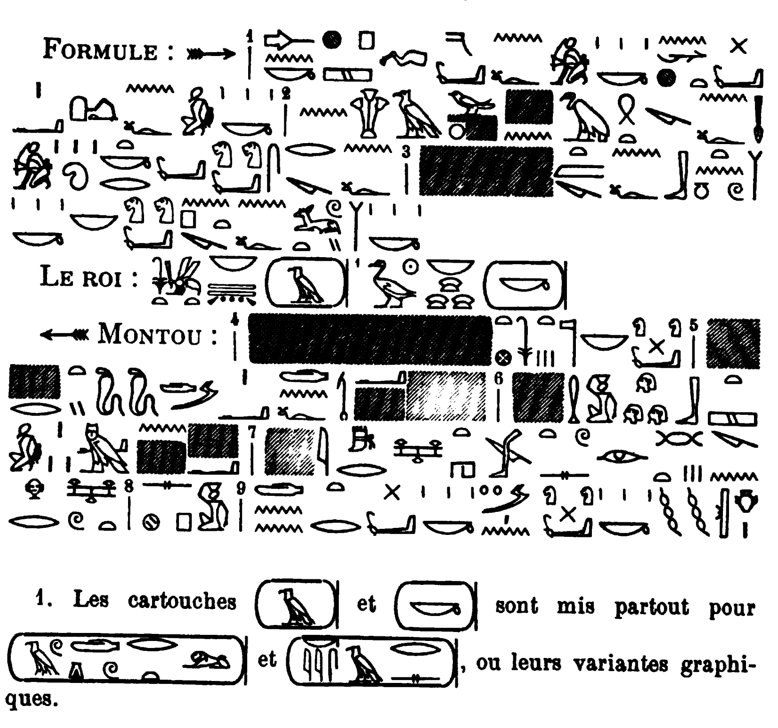
1. Dans l'original, [hieroglyph] est accroupi.



TABLEAUX (MUR SUD)

1er Registre.

Tableau I.



1. Les cartouches et sont mis partout pour et , ou leurs variantes graphiques.

10 Dans le discours du dieu placé au bas, il dit : « Je te donne tes ennemis », etc.

Tableau II.

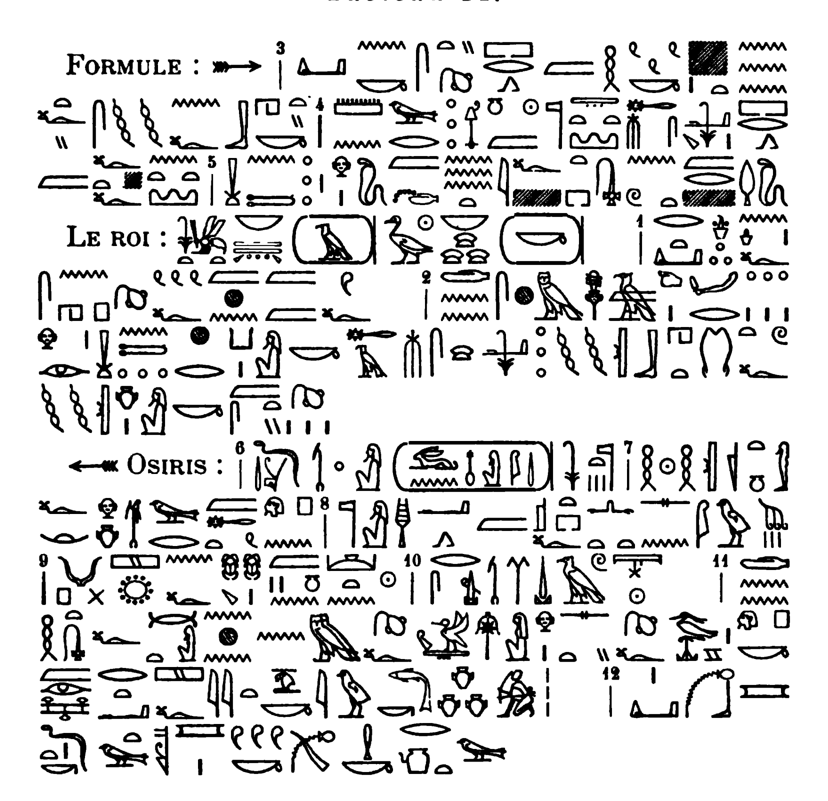


Tableau III.

TITRE ET FORMULE :

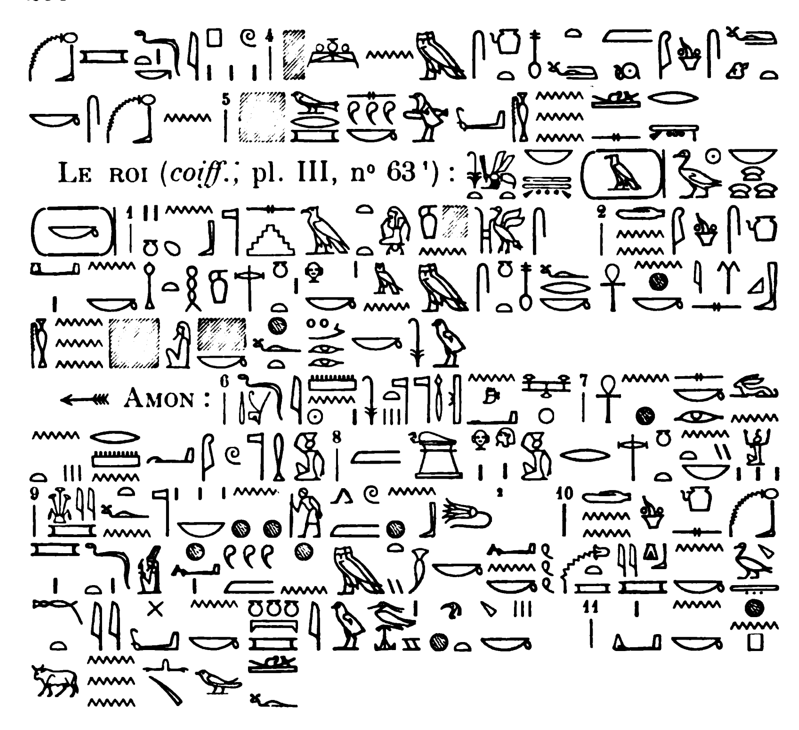
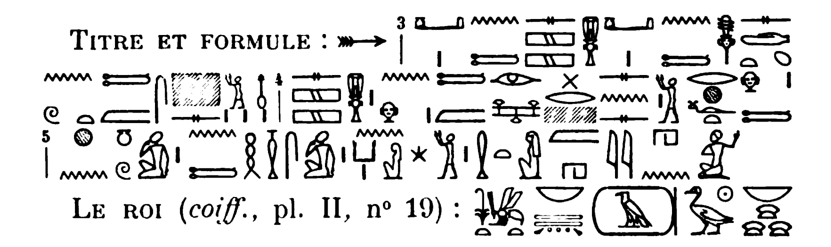


Tableau IV.



1. Avec les uræus coiffées du disque.

2. La ligne horizontale, qui est placée au-dessus de la tête du roi dans les autres tableaux, manque ici, soit que M. de Rochemonteix ait négligé de la copier, soit qu'elle fasse réellement défaut sur la muraille.

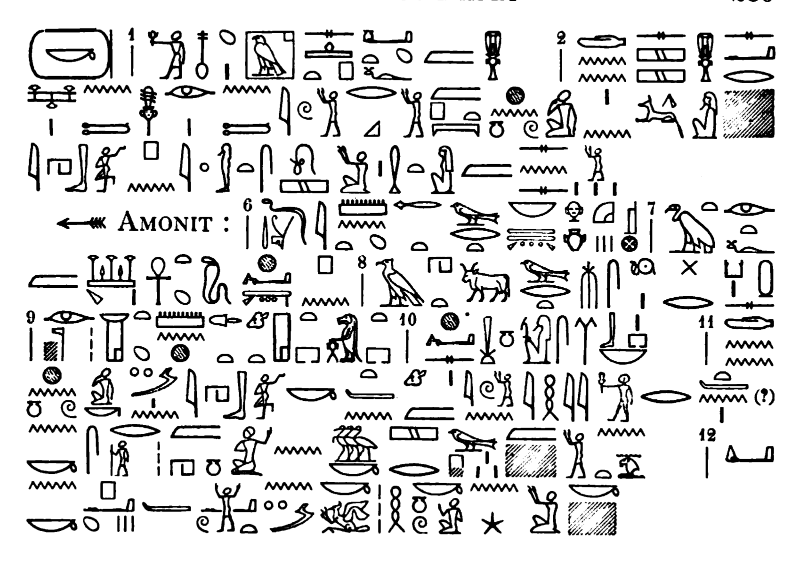
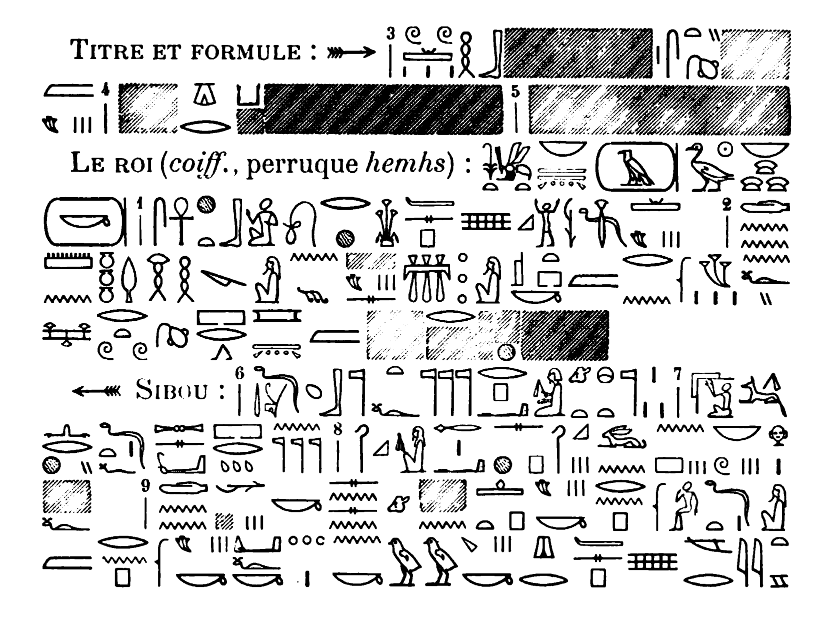


Tableau V.



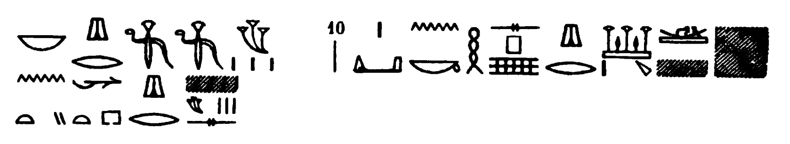


Tableau VI.

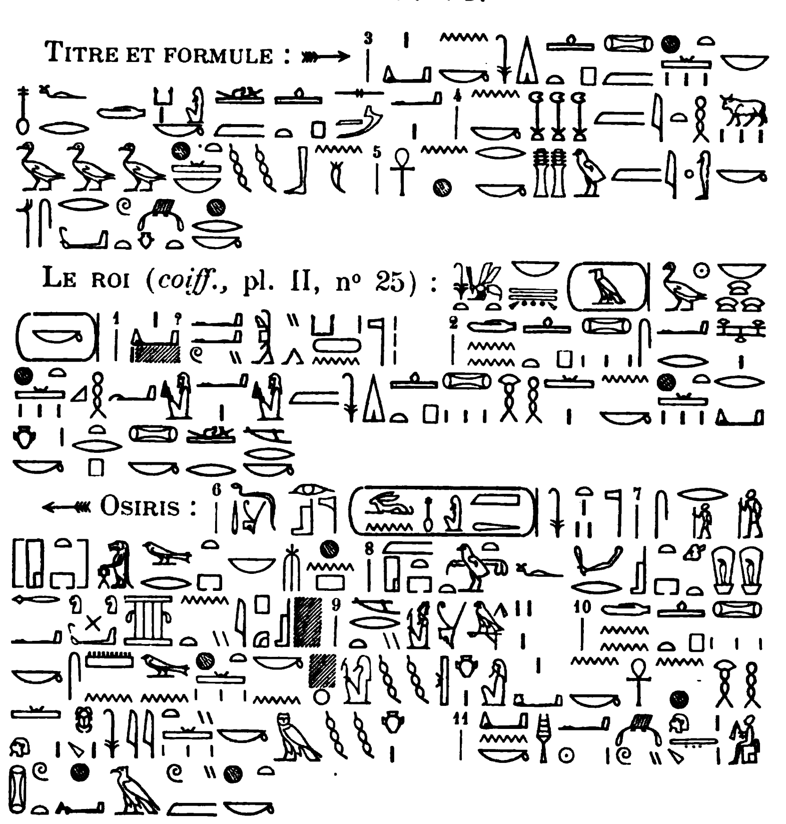


Tableau VII.

TITRE ET FORMULE : ➳ 2 … 3 …

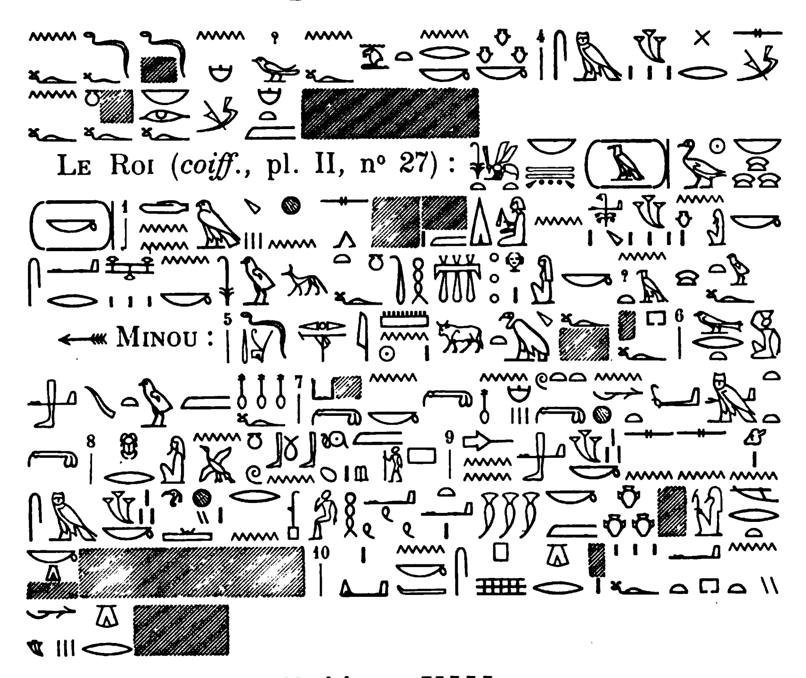


Tableau VIII.

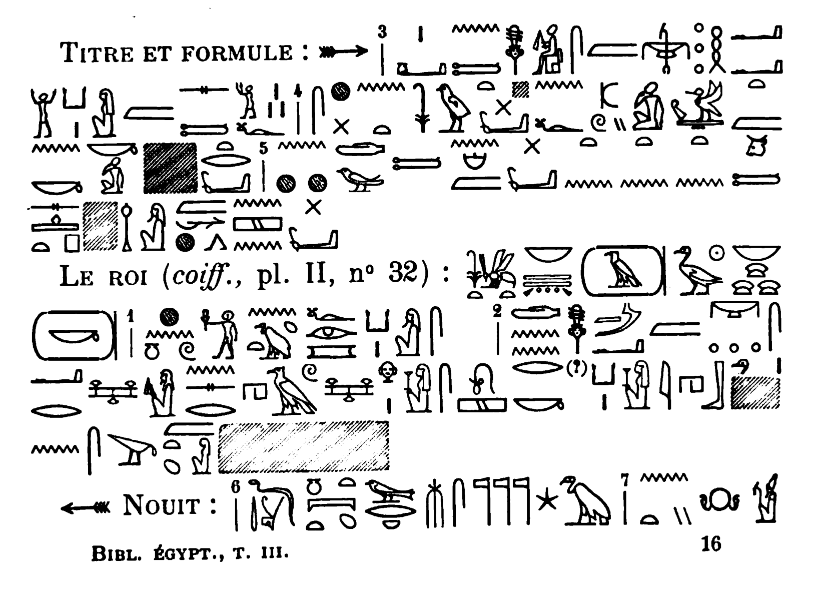




Tableau IX.

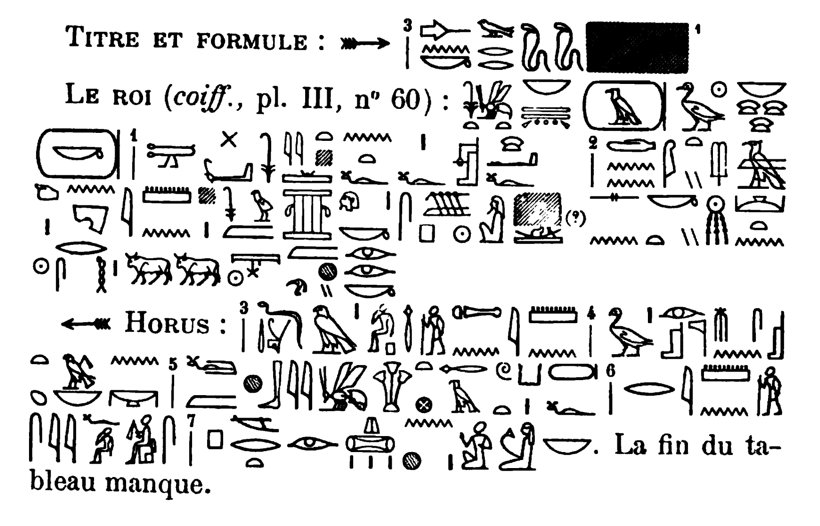


Tableau X.

Ce tableau est effacé. Il représentait le ROI, coiffé de l'*atef*, offrant le papyrus et le ☥ à Osiris, en marche, suivi d'Isis.

1. A pour objet l'offrande du [hieroglyph] à Amon.

2e registre.

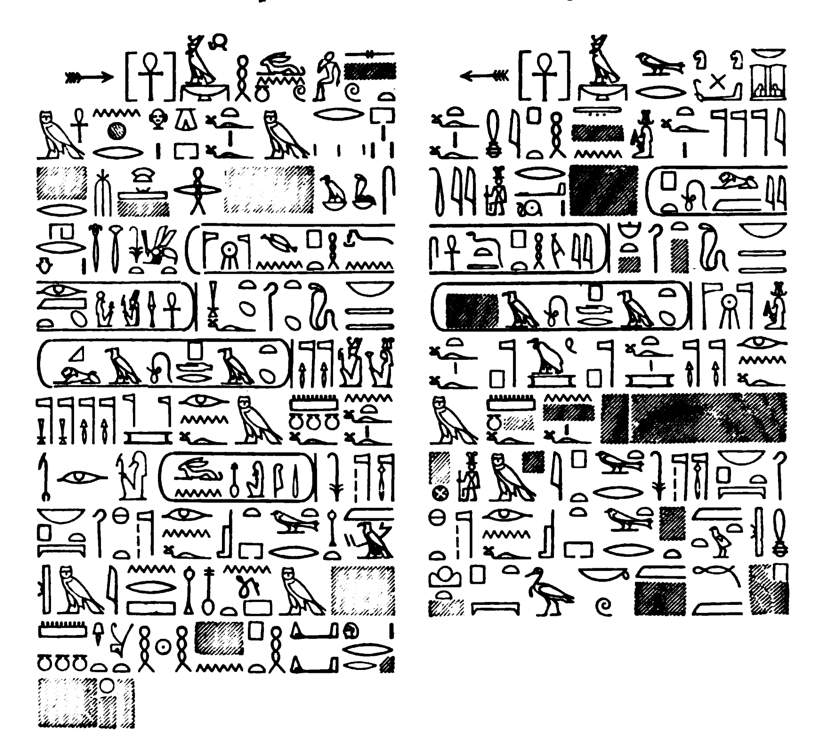
Le deuxième registre est en partie détruit. A partir de l'adoration à Khem, une série de tableaux couvrait la fin de la paroi. Il reste encore une libation à Khem, faite par le roi coiffé du *pschent*. La libation a lieu, comme d'habitude, sur une table d'offrandes haute, chargée de pains, de lotus et de papyrus; autour du pied s'enroulent deux tiges, l'une de papyrus, l'autre de lotus.

INTÉRIEUR

a. — VESTIBULE CENTRAL (*salle D du plan*).

La salle D est plutôt par la décoration une dépendance de chacune des trois salles divines. La dédicace, au milieu des formules ampoulées que les écrivains de l'époque recherchent, nous apprend qu'elle a été élevée en l'honneur d'Osiris; et quelques-uns des tableaux qui décorent les parois Sud et Nord, avant d'arriver aux portes, renferment des scènes d'offrandes à diverses formes d'Osiris, ainsi qu'à Khem, à Ammon, à Mout, à Apet. Quand Apet intervient, elle occupe le tableau d'honneur, le dernier du registre, celui qui répond à la divinité résumant toutes les autres et vers laquelle tend la pensée de l'adorateur. Le temple a été élevé en l'honneur d'Osiris, sans lui être cependant consacré; il est destiné à l'engendrement du dieu, et bien que son nom puisse apparaître dans les dédicaces d'une salle comme celle-ci, théâtre des cérémonies accomplies en son honneur, c'est la GRANDE GÉNÉRATRICE qui trône au fond du sanctuaire, et qui préside aux mystères de son fils comme au sien. Nulle part son rôle ne se manifeste plus clair qu'ici malgré la rareté relative des scènes où l'on la voit.

Inscription du bandeau de la frise.



PAROI SUD

1er registre.

Tableaux.

1er Tableau.—Le roi, coiffé du *pschent,* offre l'encens et fait une libation. Derrière lui, la reine. L'offrande s'adresse à l'Osiris Thébain et à Isis.

Parmi les paroles du roi, on lit : , etc.

Entre la chambre du Sud et le sanctuaire, sont des repré-

sentations semblables à la partie symétrique dont il ne reste que des traces :

1° Des génies tournés vers le sanctuaire, ; en haut, le roi Ptolémée Évergète : ;

2° ; lég. en une colonne verticale et une ligne horizontale : ;

3° Chacal; lég. : *Baïou* , etc.

4° Chacal; lég. : *Baïou* , etc.

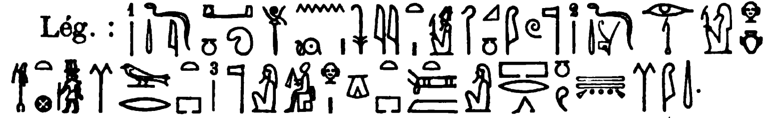
5° Au bas, une déesse offre et ; c'est .

2e registre.

1er Tableau. — Le roi, coiffé du casque, offre les à Khem, debout dans un naos; lég. : .

2e Tableau. — Le roi du Sud offre les bandelettes à Osiris assis et à Isis Thermuthis, debout, la main levée.

Lég. :



3e registre.

Tableaux.

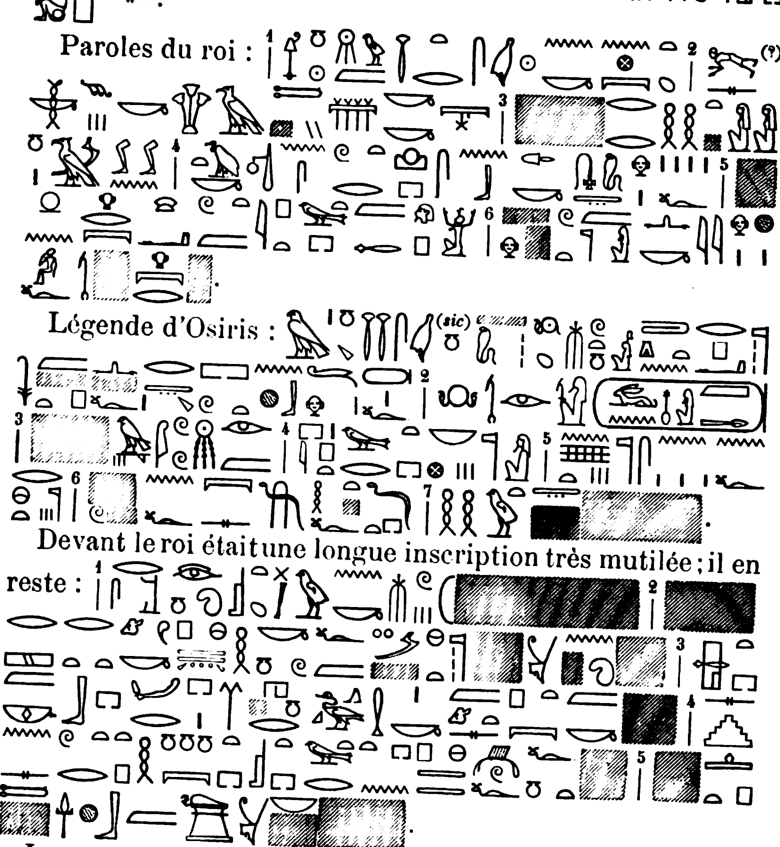
1er Tableau. — Le roi, coiffé du *pschent*, offre à Amon assis, derrière lequel se tiennent Mut et Horus; lég. : .

PAROI NORD

1er registre.

Tableaux.

Le ROI, coiffé du *pschent,* précédé de la reine Cléopâtre, adore l'Osiris Thébain en marche, suivi d'Isis, une main levée dans l'attitude de la protection :



Paroles du roi :

Légende d'Osiris :

Devant le roi était une longue inscription très mutilée ; il en reste :

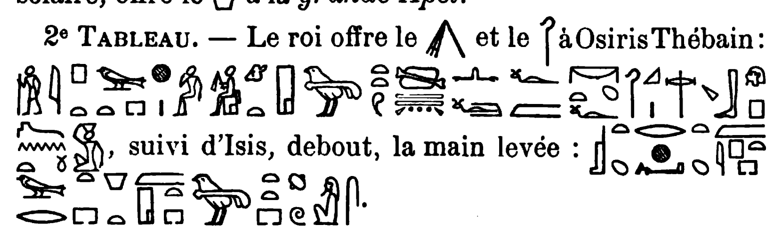
La partie de paroi comprise entre la chambre du Nord et le sanctuaire est détruite.

2e registre.

Tableaux.

1er TABLEAU. — Le ROI casqué, obombré par le disque solaire, offre le à la *grande Apet.*

2e TABLEAU. — Le roi offre le et le à Osiris Thébain :

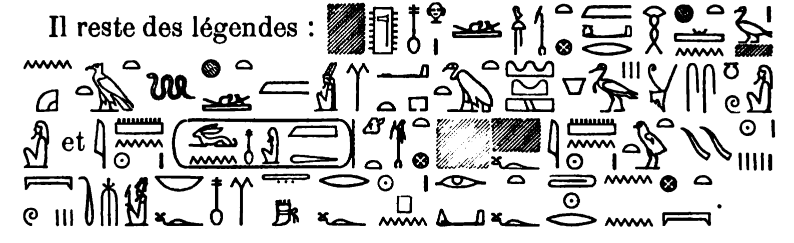

, suivi d'Isis, debout, la main levée :

3e registre.

Tableaux.

1er TABLEAU. — Le ROI (*coiff.*, no 19, pl. II) offre la *Vérité* à Amon assis, à Mout et Chons.

Il reste des légendes :



b. — SALLE DU SUD (C DU PLAN. — *Voir pl.* V-VIII)

Extérieur. — Porte.

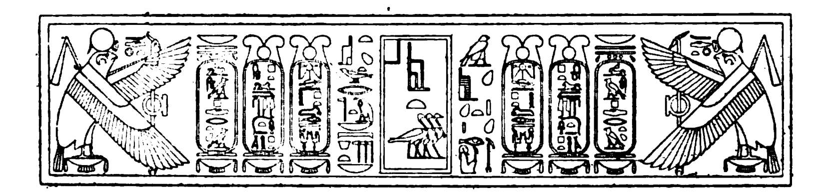
Dans la chambre de droite représentant, comme nous l'avons dit, le ciel de l'Est, les inscriptions qui décorent la porte nous apprennent très clairement la destination du lieu. Le nom en a été gravé au milieu du linteau. C'est la « salle des esprits », . Ces esprits sont les serviteurs du dieu, ceux qui ont concouru à l'accomplissement du mystère divin,

qui est la résurrection du dieu, les Horus qui exaltent au matin les splendeurs du soleil à l'horizon, qui soutiennent les piliers du ciel, etc.

C'est donc le lieu qui devra retentir de leurs acclamations, où le disque lancera son rayon en émergeant au-dessus de la montagne de l'Est. Les noms d'Horus « vengeur de son père », et d'Isis « la grande mère divine », associés au cartouche du roi sur le linteau de la porte, nous montrent que la chambre est consacrée en particulier aux deux divinités qui jouent le rôle principal dans la légende, à Isis et à Horus.

En jetant les yeux sur la disposition du linteau, on verra que les cartouches royaux et les hiéroglyphes figurant les noms des divinités sont dirigés dans le même sens que le serait le visage du roi et des divinités. De plus, le roi (d'après l'orientation du temple), en s'avançant vers Isis, s'avance vers l'Ouest ; en marchant à la rencontre d'Horus, il se dirige naturellement vers l'Est.

Disposition du linteau.



Sur la paroi de la chambre D, le long de la porte, de nombreux esprits sont en adoration. Enfin, sur l'attique qui surmonte la corniche à uræus, un tableau complète l'enseigne de la porte[1]. Le roi, portant la couronne du Midi, accomplit un acte d'adoration (eau et encens) devant quatre couples de divinités mâles et femmes et quatre *Ka*. Toutes ces divinités sont représentées à l'exemple de Ptah, le dieu préexistant, dont ils sont appelés les fils et dont ils sont une décomposition,

1. Voir Lepsius, *Denkm.*, IX, 30.

comme Ptah est lui-même une décomposition de la divinité dans son expression la plus exacte. Ils tiennent entre leurs mains les emblèmes des souhaits qui s'adressent au cadavre : la vie ; le sceptre qui distingue les dieux des déesses (immunité, victoire sur la destruction, et l'emblème par excellence d'Osiris à Mendès et à Abydos, le , en rapport avec l'inondation.

Les premiers sont les dieux qu'on a appelés *dieux élémentaires* (Lepsius, *Die Götter der vier Elemente*); on les rencontre généralement au nombre de huit (quatre dédoublés). Ce sont et , et , et , et , personnifiant l'immobilité et l'uniformité, les espaces infinis, l'éternité, les ténèbres d'où sont sortis la forme définie, le mouvement, l'espace limité, le temps, la lumière. Quant aux *Ka*, ils sont au nombre de quatorze d'après une inscription de Philæ citée par M. Mariette ; le temple de Dendérah et celui d'Edfou nous donnent aussi des listes de quatorze *Ka* mâles et nécessairement aussi de quatorze *Ka* femelles correspondants. Ces *Ka* forment ce qu'on pourrait appeler les facultés composant la personnalité divine.

Il faut avouer que le nombre de quatorze est plus symbolique que scientifique, et que le choix fait peu honneur à l'analyse philosophique des Égyptiens. Nous sommes loin des Grecs ; nous verrions là plutôt une liste des avantages à souhaiter à un grand seigneur égyptien que les facultés d'un dieu.

L'analyse divine scientifique n'a jamais été le partage des Égyptiens : toute leur philosophie a une source empirique, et n'a jamais été formée d'une théorie proprement dite. Elle se compose de l'immatérialisation des phénomènes de la course solaire, d'un panthéisme vague qui est venu s'y greffer et s'y développer, par l'aspect de la nature. Au fond, le thème

est toujours le même; le développement si compliqué en apparence tient aux jeux du symbolisme. Les Égyptiens jouent avec les faits devenus des mots comme avec des chiffres, bien plus qu'avec des idées analytiques.

Voici la liste des quatorze *Ka* donnée par M. Mariette ; la même que celle que l'on trouve à Edfou.

l'esprit; *la force;* *la gloire;* *la puissance;* *la prospérité;* *la nourriture;* *la richesse;* *les dons funéraires;* *la vue;* *l'abondance;* *la stabilité;* *l'ouïe;* *le sentiment;* *le goût*[1].

En même temps que la divinité est douée de ces facultés, elle les transmet et elles forment bien dans leur ensemble le bonheur tel que le croyant ambitieux peut rêver de l'obtenir ici-bas.

Le scribe s'est contenté de mettre ici quatre *Ka* dont les noms sont ; ; ; . Ajoutons pour terminer qu'il a introduit dans la bouche de chacun de ces personnages une réponse à l'offrande du roi; c'est une de ces formules banales et consacrées, qui sont l'un des appendices de la décoration. Chaque divinité offre au roi un don nullement en rapport avec sa personnalité, et qui forme une série de souhaits qu'on peut adresser à un roi.

En résumé, la chambre du Sud nous représente le ciel de l'Est où trône la divinité rajeunie et victorieuse; on y célèbre la divinité elle-même dans les puissances divines actives qui ont concouru à l'accomplissement du grand mystère. En

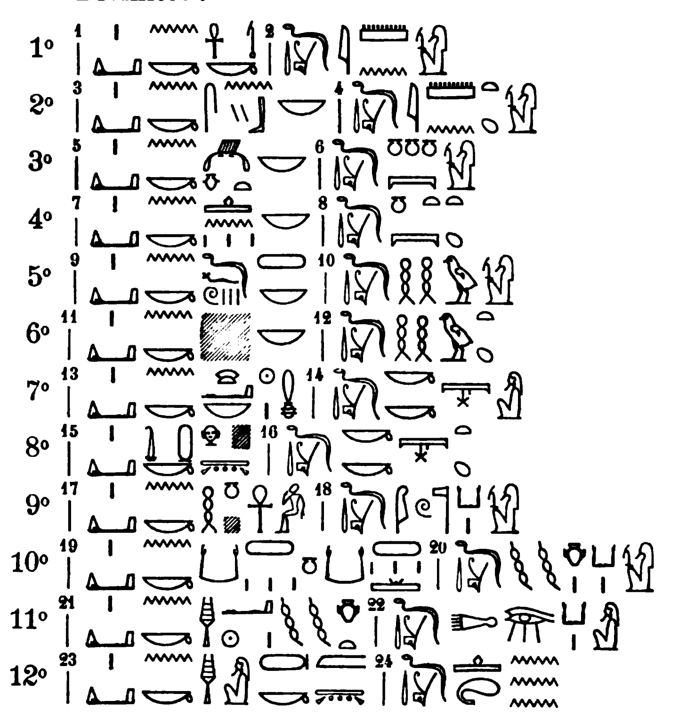
1. Dans l'original, tous les signes qui rendent la qualité exprimée par l'un des *Ka* sont intercalés dans l'espace compris entre les deux bras levés . — G. M.

tant qu'il renaît, Horus vainc l'ennemi et il résume en lui toutes les forces qui ont ramené le soleil éblouissant au-dessus de la double montagne de l'Est. En pénétrant dans la chambre, nous verrons quelle forme plus mystique la pensée du prêtre a revêtue.

Texte surmontant la corniche de la porte :

Le ROI DU SUD : offre le et ; derrière lui .

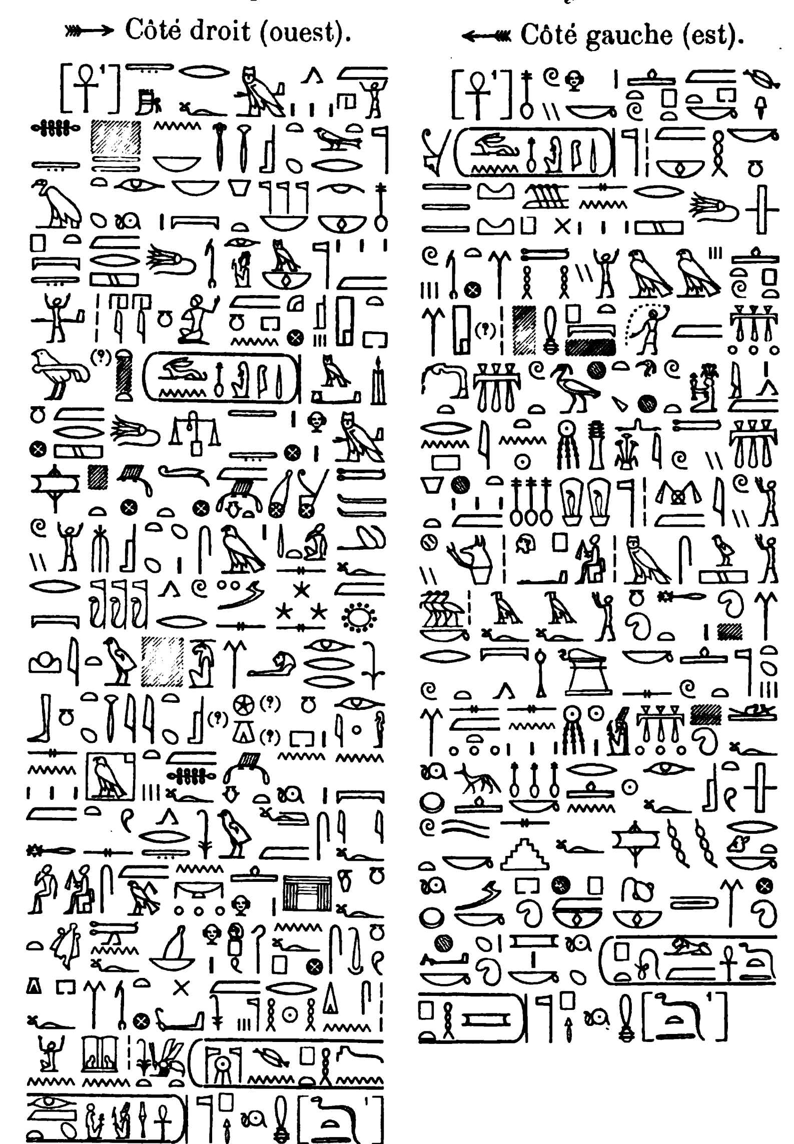
→ Divinités :



Intérieur de la chambre.

Inscription du bandeau de la frise.

Côté droit (ouest). Côté gauche (est).



1. Parties communes aux deux inscriptions.

1er registre.

Série droite (ouest).

Le ROI est d'abord en présence du dieu Horus; il adore en lui « le vengeur de son père », le dieu victorieux. Au tableau suivant, le roi revêt les deux plumes de la justice comme diadème. On sait que c'est la coiffure de Ptah dans son rôle de grand dieu solaire, non plus le dieu préexistant, le dieu avant le matin de la Création, mais le dieu qui éclaire son œuvre créé avec *art et vérité;* c'est aussi la coiffure d'Osiris quand il a reçu le *mâ*. Son hommage s'adresse à Ptah emmailloté, dans un naos, les pieds sur la coudée; il est qualifié le « maître du *mâ* », c'est-à-dire, de l'harmonie de l'équilibre des forces, qui maintiennent la Création. Ainsi le roi, en revêtant les deux plumes de justice, s'est donné les attributs du Ptah solaire, successeur du Ptah souterrain; il retourne l'hommage à sa forme première et sert ainsi de trait d'union avec le tableau précédent qui nous rappelle la victoire et la Création créée. L'hommage ne s'adresse donc plus à la nature créée, mais aux forces qui l'ont créée, dans la personne du dieu qui les personnifie. Mais le dieu Ptah qui rappelle ces forces n'est autre chose que le dieu lui-même à la renaissance duquel il fallait concourir, et qui dans le temple a nom Osiris. En effet, le tableau suivant nous montre le dieu du *mâ-kherou*, portant non plus le diadème *atef*, symbole de ses évolutions mythologiques, mais les deux plumes *mâ* qui rappellent que ce n'est plus seulement les forces cachées qui sont les ouvriers de la Création, mais que tout vient de la VÉRITÉ, de la justice, de l'harmonie, ou plus matériellement de la lumière, et dans un rôle plus magique, par la science divine, le *mâ*. Cette Création, sans cesse renouvelée par la VÉRITÉ, rend hommage au dieu dont elle dérive, sous les traits du roi offrant l'encens qui vient de l'Est, et revêtu du diadème compliqué que prend parfois le troisième personnage de la triade, et qui caractérise les idées de transformations, de renaissances, de reverdissement, de jeunesse.

Dans un temple exclusivement consacré à Osiris, la série des tableaux devrait s'arrêter là ; mais ce petit monument est consacré à l'engendrement d'Osiris. La pensée du prêtre s'élève donc plus haut. Il adore le sein qui a porté pour la première fois et qui porte chaque nuit le grand dieu, sous la forme d'une déesse du type d'Hathor et sous le nom de , « la grande Apet », la génératrice universelle, qui réenfante par une évolution régulière et éternelle. C'est sans doute pour caractériser ces idées que le roi lui offre le signe symbolique *Seb*.

Telle est la série de droite ou, géographiquement, la série de l'Ouest.

On le voit, il y a entre les divers tableaux une filière d'idées, une connexion bien entendue. L'étude des temples rend ce symbolisme facile à constater. Souvent les intermédiaires sont plus nombreux ; des inscriptions encadrent le tableau et en donnent la clef. En un mot, le prêtre égyptien gravite toujours dans le même ordre d'idées ; il suit la marche que nous venons d'indiquer, avec des détails plus ou moins divers, des développements plus ou moins étendus. Quand les renseignements précis manquent, il est donc encore cependant possible de suivre la pensée du scribe.

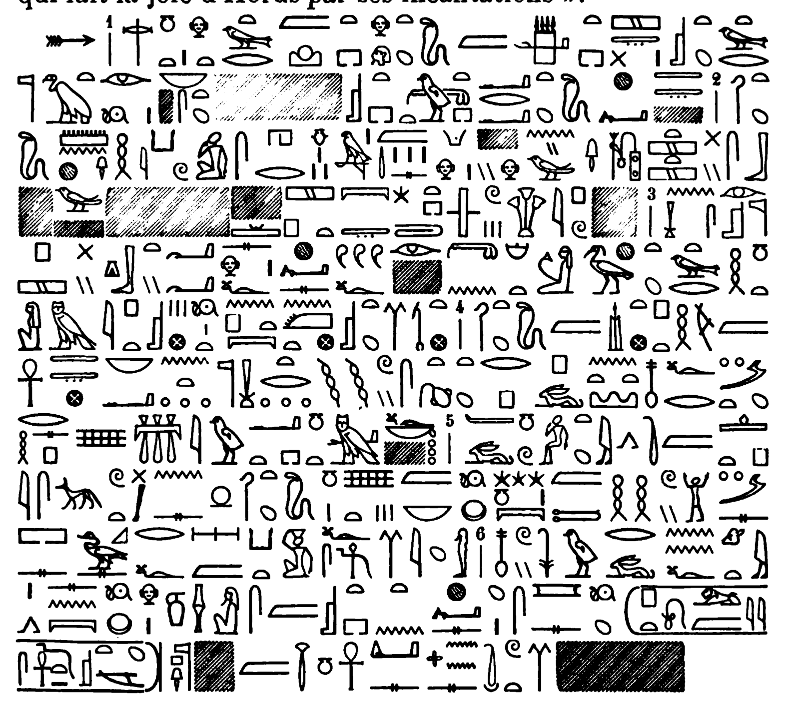
Série gauche (est).

Au-dessus de la porte se trouve le tableau suivant : Dans un buisson de fleurs de lotus, un épervier, Horus, coiffé du pschent, et perché sur l'emblème de la réunion des deux régions, placé entre deux déesses armées de couteaux. L'une d'elles a la forme d'Apet ; l'autre est représentée sous la figure d'une lionne. Ce sont deux formes d'Isis, comme mère d'Horus et comme épouse d'Osiris, et .

1. Voir Champollion, *Notices*, t. II, p. 246.

Le sens de ce tableau est assez clair et se rapporte aux idées générales qui ont cours dans la chambre. La déesse mère est en même temps la déesse vengeresse; elle récapitule ici en elle toutes les causes qui ont produit après la lutte la résurrection d'Osiris. Une inscription placée au-dessus de la scène nous donne le nom qu'Horus porte ici : .

Entre la porte et la paroi Est, six lignes d'inscriptions verticales tournées vers le fond du sanctuaire renferment une invocation à la « grande maîtresse de la salle mystérieuse d'Isis, la grande mère divine, la grande enchanteresse, celle qui fait la joie d'Horus par ses incantations[1] ».



1. Voir à la planche v.

Le côté gauche se compose en réalité de deux grands tableaux seulement. Il répond aux mêmes idées que la série de droite : 1° Adoration par Horus, l'enfant increé, au dieu qui règne et qui crée par la vérité, celui qui, avec l'aide des forces auxiliaires qui émanent d'ailleurs de lui, s'est sacré lui-même sous la forme d'Horus ; 2° adoration au sein où ce dieu a été engendré pour la première fois et est engendré de nouveau chaque jour.

Le premier tableau occupe la paroi Est tout entière. Il se distribue de la manière suivante : d'un côté, se tiennent Osiris et les protectrices qui ont surtout aidé à l'accomplissement du grand acte; de l'autre, le roi fait l'adoration. Mais, de même que nous l'avons vu, dans la série de droite, revêtir des diadèmes qui lui donnaient le rôle de la deuxième transformation du dieu rendant hommage à son auteur, le scribe a été guidé cette fois, par une idée semblable : pour plus de précision, la personne du roi se décompose ici en plusieurs formes. En premier est un enfant coiffé du pschent, tenant d'une main le fouet et le pédum, de l'autre le sceptre à tête de lévrier, qui reçoit d'Osiris le signe de la vie; derrière lui, l'Hathor de Thèbes, Ament, élève la main en signe de protection. Ainsi c'est la nature renaissante qui rend hommage à son Créateur, sous les traits du roi qui a pris pour diadème le soleil levant, le disque orné des deux plumes de Shou, et offrant les vertus divines 𓋹𓌀𓊽𓎟 que le dieu s'est accordées à lui-même transformé.

Le deuxième tableau occupe toute la paroi du Sud, située en face de la porte; théoriquement, il ne devrait en occuper que la moitié. La série de droite s'est terminée à la paroi Ouest, mais on a remédié à cet inconvénient en plaçant le roi aux deux extrémités du tableau, l'un venant de droite, l'autre de gauche et regardant le centre de la paroi, qui est aussi celui du tableau. De cette façon le tableau peut paraître appartenir aux deux séries. Ce tableau représente une des cérémonies qui devaient peut-être se reproduire dans la chambre. C'est

la déesse allaitant le dieu nouveau-né. Derrière elle, une divinité sans nom est debout en adoration. De l'autre côté, les déesses du Nord et du Midi, Enkheb et Uazit, suivies de Thot et de Khnouphis, le dieu qui forme les hommes et les dieux, « le fabricateur souverain. » Aux deux extrémités, le roi fait des offrandes diverses. Le tableau de la renaissance du dieu a été fréquemment reproduit; les personnages qui y figurent varient assez peu, et leur signification symbolique peut toujours être saisie. Généralement les quatre *meskhen* ou accoucheuses sont Isis et Nephthys, dont le rôle est connu, Nut, « le principe féminin de la génération », et Tefnut « la lionne qui combat. » Ici, il n'y en a que deux, représentant les forces protectrices du Nord et du Midi. Thot et Khnouphis accompagnent ordinairement les diverses déesses. Tel est le premier registre.

2e registre.

Séries droite et gauche.

Le second registre a une importance moindre, et la chambre pourrait à la rigueur s'en passer, car il n'est qu'une paraphrase du premier.

Dans ce registre, comme je l'ai dit, la divinité est assise. C'est le thème de la divinité créée entrant au moyen d'une offrande en communication avec la divinité créatrice. Ainsi, comme soleil levant et créé, le roi prend tantôt la forme d'Horus et adore Seb, le père de tous les dieux, le créateur de toutes les choses; tantôt en Anhur, le dieu qui, au premier matin, vainqueur du chaos a élevé la voûte céleste, il adore la grande mère de tous les dieux. Enfin, le soleil levant n'est lui-même qu'Osiris, et le roi revêt le diadème *atef* au-dessus de sa coiffure, et suivi de Cléopâtre qui tient des fleurs, il présente les sistres, emblèmes de la divinité qu'il invoque sous différents noms. Elle est « la grande déesse de Dendérah, le soleil femelle qui éclaire le nome de Coptos, la reine de l'Univers » qu'elle partage avec son fils Horus et son frère

Osiris, puis, plus particulièrement l'Hathor de Thèbes, l'Isis qui fait des incantations pour son fils, celle qui réunit le Nord et le Midi sous le trône de son fils ; elle s'appelle aussi Ranen, le soleil des deux mondes, et enfin, l'Isis du domaine du roi du Midi, [hieroglyphs]. Elle n'a pas alors le diadème d'Hathor, mais seulement un scorpion, et semble jouer un rôle magique. Voici les paroles qu'elle prononce : [hieroglyphs]. En résumé, c'est une adoration à la divine génératrice sous le nom d'Hathor, rappelant à la fois les rôles de la déesse dans l'acte divin et ses dévotions particulières dans le nome de Thèbes et dans celui de Coptos qui en est voisin.

Le dernier tableau de chaque série du deuxième registre est le même, on peut les considérer tous les deux comme les derniers de la chambre. Ils ont ceci de remarquable, que quand même nous le saurions déjà, ils affirment la croyance en l'identité de tous les dieux de l'Égypte. Le dieu renaissant, Horus, qui n'est autre que son prédécesseur Osiris, n'est en même temps autre que le dieu qui à Thèbes résume dans son nom toutes les puissances divines, Amon-Râ ; et cette affirmation est exprimée de la manière suivante dans le tableau susdit. Le jeune dieu rend hommage à son auteur, sous les traits du roi revêtu du *pschent*, et d'un enfant qui le précède monté sur l'idéogramme de la réunion des deux parties de l'Univers ; mais, au lieu de porter la coiffure ordinaire d'Horus, il revêt la coiffure du dieu Amon, auquel il est identique et des mains duquel il reçoit la vie. Il est (je résume les inscriptions) Harpocrate, le très grand, la palme d'amour, le fils d'Isis et d'Osiris, le seigneur de « Thèbes et de Coptos, le soleil qui évolue et paraît au matin sur l'horizon, celui qui s'élève dans *Uas*, en qualité de roi des dieux (comme Amon) ». Sous les traits du roi, on affirme qu'il se joint à son père par l'accomplissement de l'offrande. Amon-Ra a des titres de circonstance ; il est dit que le dieu représenté est le dieu

qu'on adore dans le grand temple de Karnac et qu'il est le créateur universel. « C'est lui qui dispose le ciel et la terre, les eaux et les montagnes, celui de qui émanent les forces élémentaires, le principe de toute transformation. »

Derrière lui, dans la série de gauche, est Mut, son dédoublement; dans la série de droite il est suivi de Chons, autre forme d'Amon.

En résumé, l'Isis-Apet, Osiris et Horus ne font qu'un et ne sont autre chose que la divinité qui est représentée à Thèbes sous les trois formes d'Amon, Mut et Chons.

J'ai écrit le nom de Coptos dans les titres des divinités. On sait que le nome de Coptos avait une dévotion particulière pour Horus; mais il faut remarquer en outre, pour entrer dans la manière du scribe ptolémaïque, que nous sommes dans la chambre qui représente le ciel de l'Est; que par rapport à Thèbes, le nome de Coptos est la région de l'Est et que le soleil qui éclaire Thèbes se lève à peu près au-dessus de Coptos, de même qu'il se couche à peu près au-dessus d'Hermonthis. Dans la chambre du Nord, qui rappelle le ciel de l'Ouest, nous verrons les titres pris au nome d'Hermonthis remplacer ceux qu'on a empruntés ici au nome de Coptos. On voit jusqu'où s'égare la subtilité ptolémaïque.

1er registre.

Série droite (ouest).

Paroi nord (pl. V).

Tableau Ier.

Titre : [1]

1. Les signes entre crochets vont dans le sens →. Les cartouches et remplaceront partout dans cette publication le cartouche complet de Ptolémée IX Évergète II.

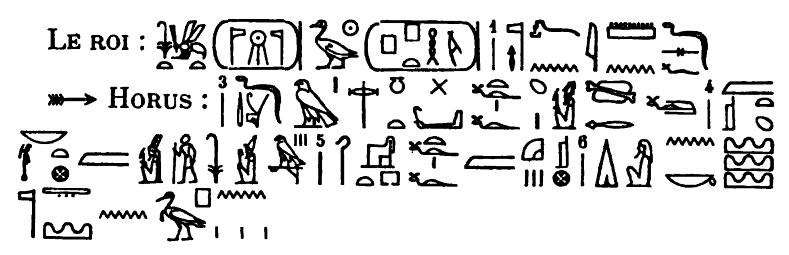
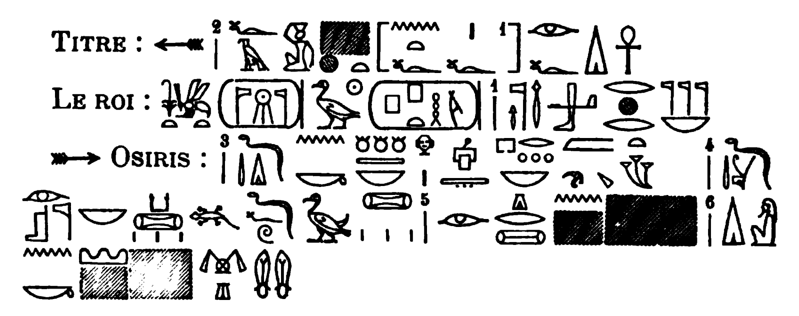


Tableau II.



PAROI OUEST (pl. VI).

Tableau Ier.

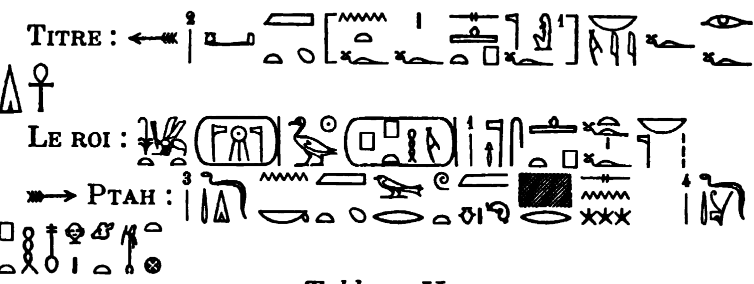


Tableau II.

TITRE : ←

LE ROI :

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens →.

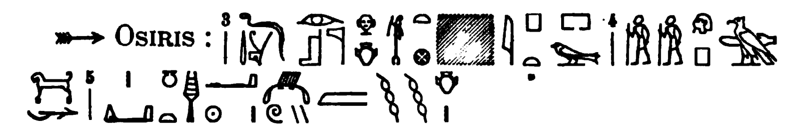
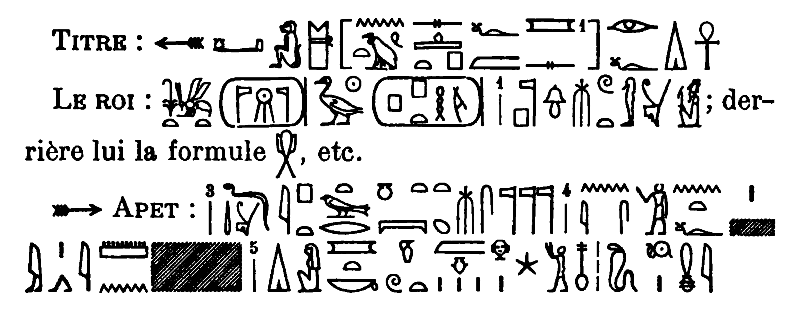


Tableau III.



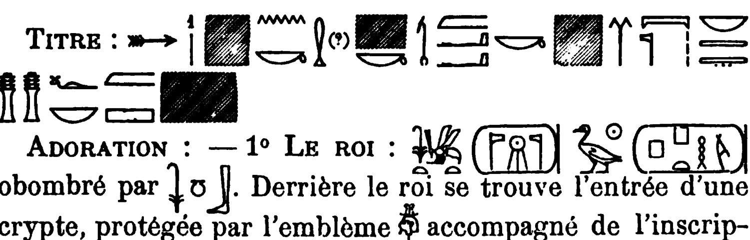
Série gauche (est)

Paroi nord

(Les textes de l'unique tableau qui recouvre cette paroi, manquent dans les notes de M. de Rochemonteix. — Ch.)

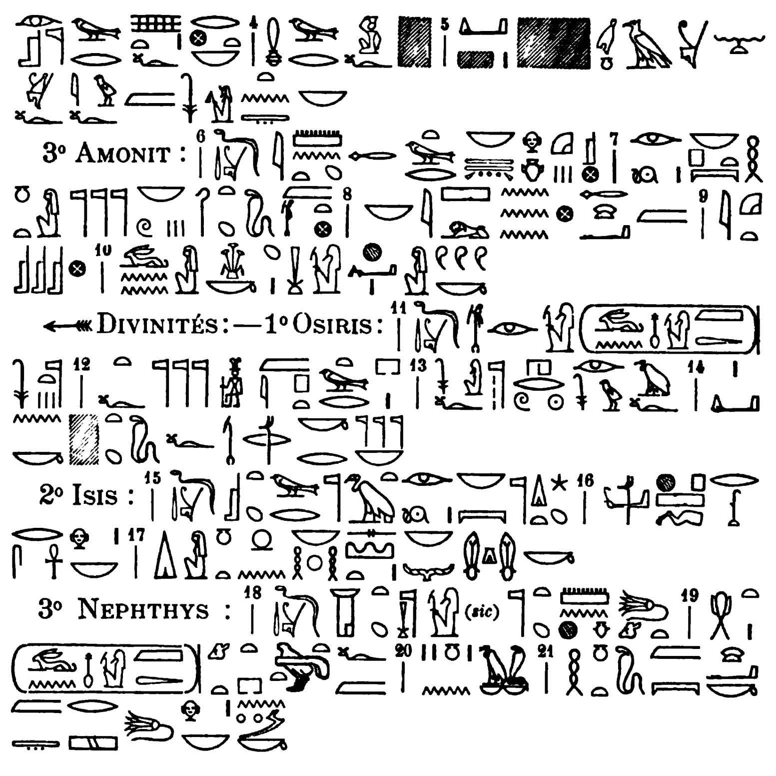
Paroi est (pl. VIII).

Tableau.



Adoration : — 1° Le roi : obombré par . Derrière le roi se trouve l'entrée d'une crypte, protégée par l'emblème accompagné de l'inscription , figuré au-dessus de la porte. Une inscription à demi effacée surmonte le tout : .

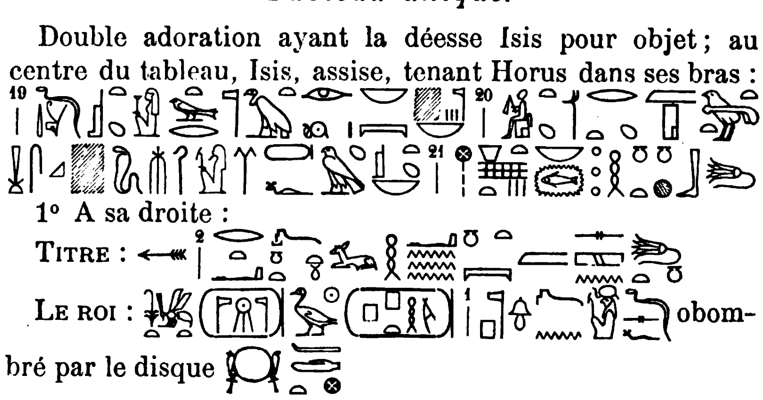
2° Horus :

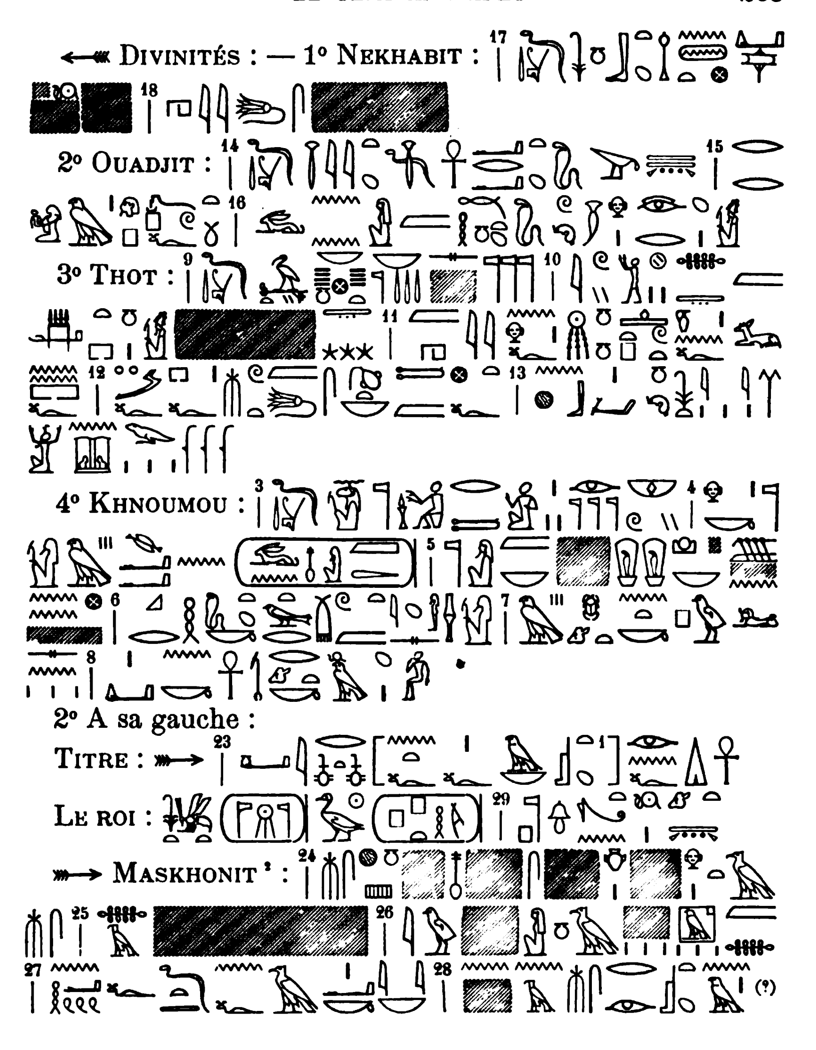


Paroi sud (pl. VII).

Tableau unique.

Double adoration ayant la déesse Isis pour objet; au centre du tableau, Isis, assise, tenant Horus dans ses bras :





1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.

2. Contrairement à ce que M. de Rochemonteix supposait, je vois en la femme qui est placée derrière Isis, une accoucheuse, une [hiéroglyphes], dont le nom me paraît lisible dans cette partie malheureusement mutilée du texte. Je crois donc pouvoir lui attribuer le texte qui suit le discours d'Isis, à partir de la ligne 24. — Ch.

2e registre.

Série droite (ouest).

PAROI NORD (pl. V).

Tableau Ier.

TITRE : ←

LE ROI : ; derrière lui

→ SIBOU :

Tableau II.

TITRE : ←

LE ROI : ; derrière lui

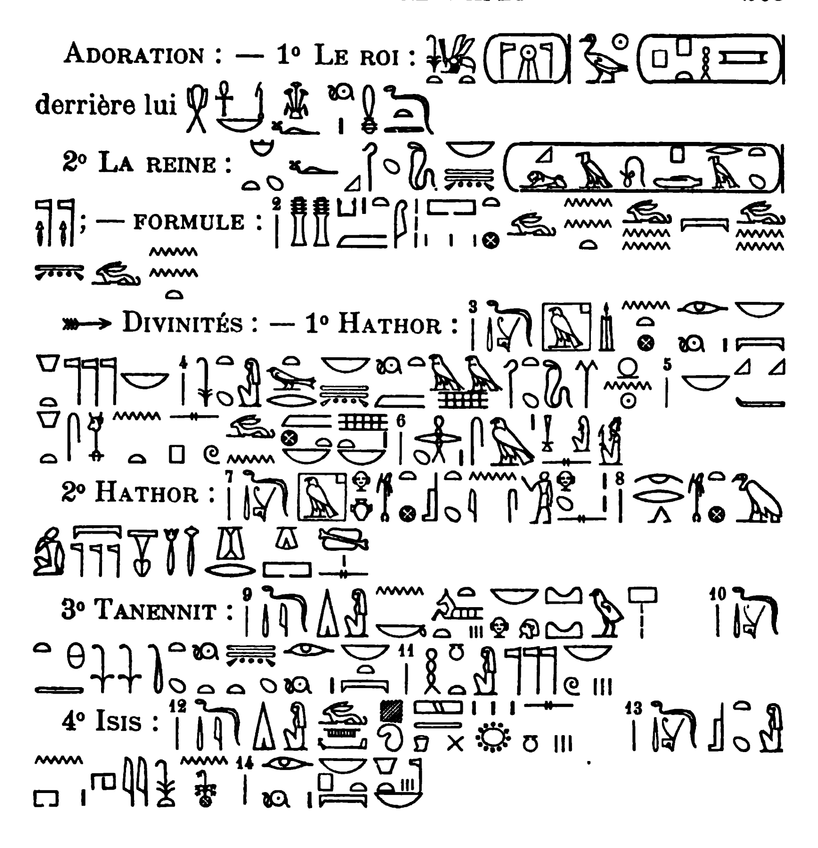
→ ISIS :

PAROI OUEST (pl. VI).

Tableau.

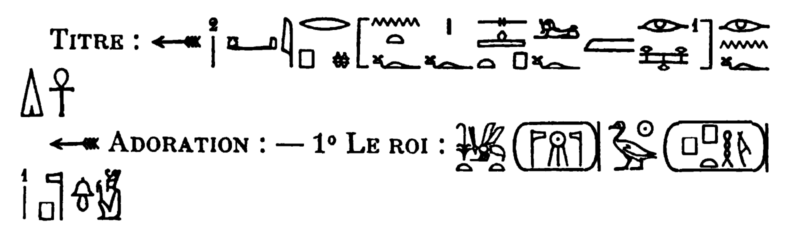
TITRE ET FORMULE : ←

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens →.

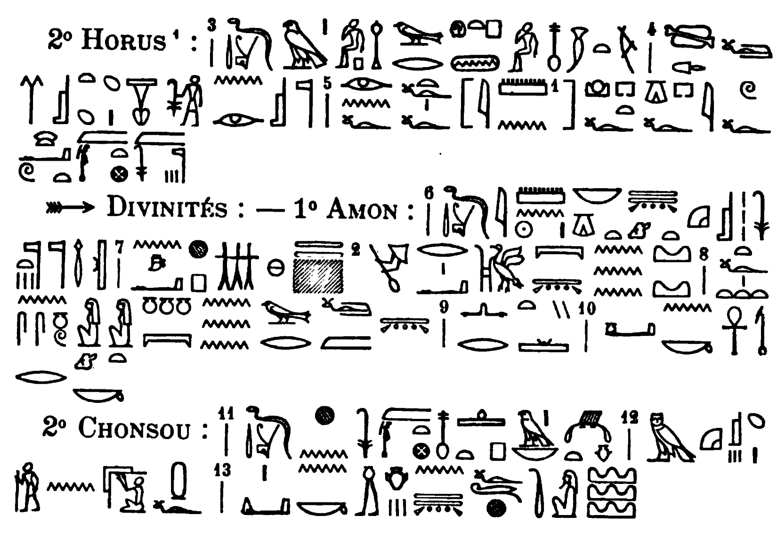


PAROI SUD (pl. VII).

Tableau.



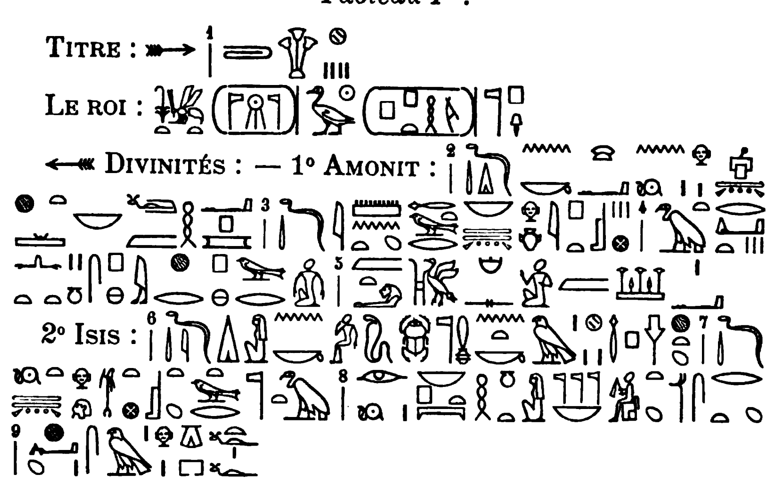
1. Les signes entre crochets vont dans le sens ⟶.



Série gauche (est).

Paroi est (pl. VIII).

Tableau Ier.



1. Lepsius, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. *b*.
2. [hieroglyphs], Lepsius, *loc. l.*

Tableau II.

TITRE ET FORMULE : ⟶ [1] [hiéroglyphes]

ADORATION : — 1° LE ROI : [hiéroglyphes]

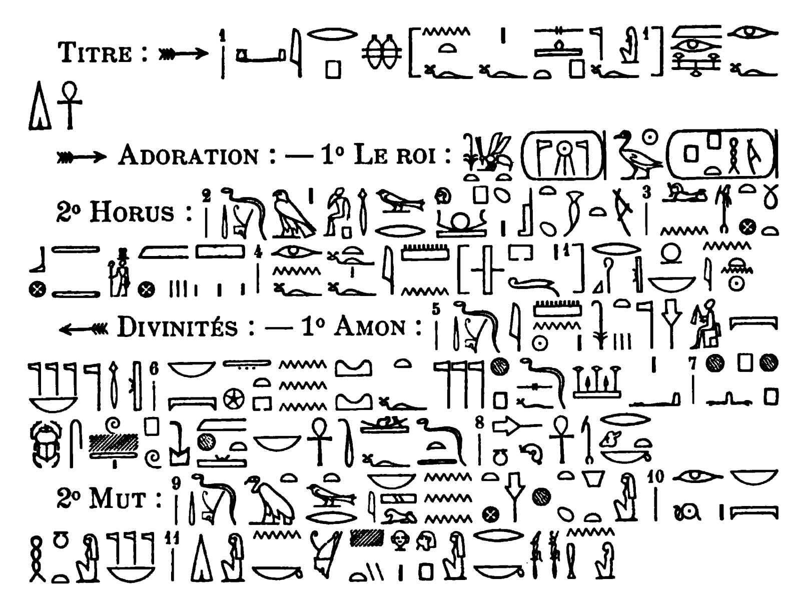
2° LA REINE : [hiéroglyphes];

— FORMULE : [2] [hiéroglyphes]

⟵ NEPHTHYS : [3] [hiéroglyphes] [4] [hiéroglyphes] [5] [hiéroglyphes]

PAROI SUD (pl. VII).

Tableau [2].



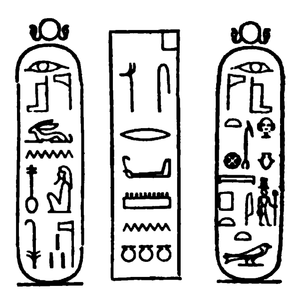
1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟵.
2. LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 30, *c*.

C. — SALLE DU NORD (B DU PLAN. — *Voir pl.* IX-XII)

Extérieur. — Porte.

Nous arrivons à la deuxième chambre, celle qui occupe le côté nord de l'édifice et qui s'appelle « la chambre du triomphe ». Elle représente le ciel de l'Ouest, et c'est là que le soleil, après sa course du jour, vient disparaître au-dessous de l'horizon. Le dieu est censé mourir, et la chambre sera aussi le tombeau où il reposera; mais, il ne meurt que pour renaître, il ne tombe sous les coups de ses ennemis que pour en triompher avec plus d'éclat. La chambre du Nord, en rappelant aux Égyptiens les idées de ténèbres et de mort, leur rappelait par conséquent les idées de lumière et de victoire. C'est là que le dieu s'engendrera de nouveau, et sa destination explique son nom.

Sur le lintel de la porte, les deux cartouches divins accolés



à ceux du roi nous apprennent que le dieu, dans cette chambre, prend le nom d'*Unnefer mâ-kheru*, c'est-à-dire le *bon principe* qui sort victorieux des épreuves que lui suscitent les puissances du mal. Dans un ordre d'idées plus restreint, le dieu s'appelle en même temps « Osiris dans Thèbes », c'est-à-dire le dieu de Thèbes lorsqu'il prend le rôle du dieu dans le ciel occidental. Nous avons vu et nous verrons tout à l'heure en effet que ce n'est autre qu'Amon; de même l'Osiris de Dendérah n'est autre que la divinité qui est adorée

sous le nom d'Hathor, quand elle est le soleil qui se couche, de même l'Osiris d'Edfou n'est autre qu'Horus.

L'attique, au-dessus de la porte, a reçu, comme dans les deux autres salles, un tableau indiquant le sujet traité dans la chambre. A la même place dans la chambre du Sud, nous avons vu le roi du Sud adorant les puissances qui ont facilité la renaissance divine. Ici, le roi du Sud se trouve, ainsi que son épouse Cléopâtre, mêlé à tous les dieux « serviteurs ». Nous retrouverons ces divinités avec tous leurs noms dans l'intérieur. Le dieu y est représenté comme le soleil nocturne.

1er registre.

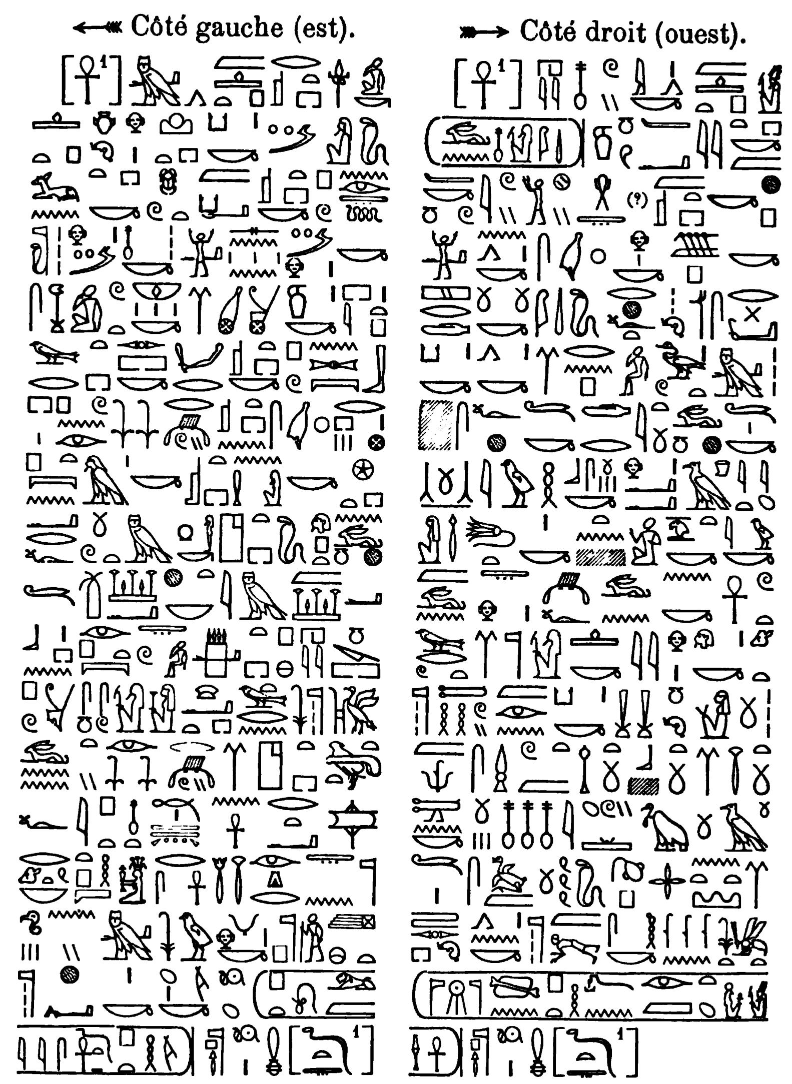
Série droite (est).

La série de droite est de peu d'importance. Sur la paroi à droite de la porte, un chacal garde l'entrée de la salle : « l'Anubis de la *salle divine*, le fils d'Osiris, dieu grand. » Le reste de la série est occupé par un tableau d'offrande à Osiris Unnefer *mâ-kheru*, roi des dieux, l'Osiris de Thèbes qui a été mis au monde par sa mère dans le temple de la grande Apet; derrière lui est Isis, « qui protège son corps, sauvegarde ses membres et se tient derrière lui jour et nuit ». L'intérêt de ce tableau est dans un hymne d'assez grande étendue qui développe les idées représentées dans la chambre, et que je ne puis étudier ici.

Intérieur de la chambre.

Inscription du bandeau de la frise.

← Côté gauche (est). → Côté droit (ouest).



1. Les signes placés entre crochets sont communs aux deux inscriptions.

Série gauche (ouest).

Par la disposition des lieux, la série des tableaux de gauche est la plus importante. Nous allons nous trouver encore en présence d'idées de résurrection exprimées; il est évident qu'à moins de séries épisodiques rappelant les fêtes célébrées en l'honneur du dieu, le prêtre va surtout s'adresser au moment qu'il appelle de tous ses vœux. Aussi, le premier tableau est-il une invocation aux divinités terribles qui luttent contre le mal. L'adoration est faite par la créature ramenée à la vie, par le roi portant les attributs du dieu rajeuni, le diadème formé des bouquets de lotus. Il offre le sphinx, emblème de vaillance et qui rappelle les idées dont Shu est le représentant, aux deux lions qui combattent au matin : 1° Shu, le dieu lumière qui crée et qui tue, mais aussi le vent frais du Nord, le souffle divin qui pénètre dans les narines du dieu mort et le ranime; 2° Tefnut, fille du soleil, qui renverse les ennemis de l'Être-bon; il l'offre enfin à Har-uer, qui règne au Midi, le fils de Nut, le vaillant, le chef des dieux qui vengent Unnefer *mâ-kheru,* la joie de son fils Horus.

Le tableau suivant occupe toute la paroi ouest. Il nous montre tous les dieux ayant concouru à l'accomplissement heureux du grand drame, « ses serviteurs », qui viennent faire acte d'adoration au dieu ressuscité. Ce sont les deux grands maîtres des cérémonies divines, *Montu* et *Tum* qu'on voit dans les temples, introduisant les rois en présence du dieu, et qui personnifient le soleil sous ses deux formes actives, le jour et la nuit, Montou, seigneur de Thèbes, Tum, seigneur des deux pays de An (Héliopolis et Erment); Shu, fils de Ra, et Tefnut, fille de Tum; Seb et Nut; Tanent et Annit; Osiris et Isis; Har-uer et Nephthys; enfin Horus, roi du ciel, et Hathor de Thèbes, et Sebek. Il est à remarquer que dans la série des divinités, *Osiris* figure; on reconnaît là le procédé employé par la mythologie égyptienne. Osiris, grand dieu sur le sol natal de son mythe, est adoré sous la

forme prédominante connue : bientôt le nom d'Osiris deviendra le symbole, la personnification de ce rôle prédominant, le nom d'Osiris représentera cette personnification. Dans le concours des dieux, il devra comparaître pour y jouer le rôle qui le caractérise et pour disposer des moyens dans le drame de la résurrection divine. D'ailleurs, l'Osiris auquel s'adresse l'hommage n'est pas proprement l'Osiris d'Abydos ou le personnage du mythe célèbre, c'est un grand dieu qui meurt et qui ressuscite, le grand dieu de Thèbes, Amon-Ra, et qui prend dans cet état le nom d'Osiris Thébain, ce qui est plutôt un qualificatif qu'un indice de changement de personne. Cette identité de l'Osiris adoré dans la chambre et d'Amon-Ra n'est pas seulement proclamée dans le tableau suivant, elle l'est dans toute chambre. Aussi Amon et la triade thébaine ne figurent pas dans les dieux en adoration. Le roi lui-même se présente comme résumant le rôle que jouent toutes les divinités qui sont comme le détail de sa personnalité, c'est-à-dire la forme secondaire de dieu, qui préside aux résurrections. Il a donc les attributs d'Osiris, le diadème *Atef*, et présente une offrande qui est le symbole du procédé employé pour ressusciter le mort, la couronne qui confère le *mâ-kheru* et qui doit donner la victoire au dieu sur ses ennemis.

Le dieu est coiffé de la couronne du Midi ornée de plumes et d'une guirlande d'uræus ; sur son front se dresse également une uræus coiffée de la couronne du Midi. Enfin, dans le disque lunaire qui est au-dessus de la porte de la chambre, le dieu, qui est gravé à l'intérieur, porte aussi une couronne blanche, qu'il est nécessaire de distinguer de l'*Atef*. Nous avons affaire là à une représentation locale d'Osiris. Parmi ses titres il est dit « quand il se lève, il est le dieu éblouissant, c'est lui qui revêt le diadème *haz* éblouissant (blanc comme la lumière). » Il est l'Osiris de Thèbes, fils de Nut, élevé par sa mère dans le « lieu de son engendrement, le maître de l'heure *au jour du taureau pur dans son champ* »

(c'est-à-dire Amon momie étendu sur son lit funèbre); ce dernier titre nous apprend le nom de la grande fête qui était célébrée dans la chambre. Derrière le dieu, une déesse le tient embrassé et élève la main en signe de protection. « Elle s'unit à ce dieu dans sa forme de *mâ*. »

Le résumé des inscriptions et de la représentation nous montre que c'est surtout au moyen du *mâ-kheru* qu'Osiris est secouru par les dieux. « Ra-Harmakhis, dit le roi, rendra *mâ* tes paroles en présence de tes ennemis; » et en récompense le dieu lui répond: « Je te donnerai le *mâ-kheru* contre tes ennemis au jour de l'examen des paroles. » Enfin la déesse protège le plus efficacement le dieu en se réunissant à lui sous forme de *mâ*.

J'ai déjà parlé du sens vague du mot *mâ* que je crois dangereux de traduire par *vérité*, à cause du sens précis que la langue française confère à ce mot[1]. Le sens précis du mot *mâ* serait plutôt règle, par suite *vérité, justice*, *art*, *science*, et surtout, je crois, la *science divine*. Or n'oublions pas que nous sommes en Égypte, où la science divine n'est pas seulement la vérité, telle que nous l'entendons, la connaissance des lois de l'Univers; mais aussi la connaissance des formules qui jouent un si grand rôle dans la religion égyptienne. Un mot, une prière, une allusion mythologique, le nom d'un dieu, prononcés par l'initié, acquièrent une vertu qui refoule les ennemis dont les terreurs vagues de son imagination peuplent l'Univers, et aussi dans les dangers réels, les grands actes de l'évolution humaine. La science divine était beaucoup pour l'initié la connaissance des textes et des paroles consacrées par la tradition. Ce n'était pas dans un but purement spéculatif, il y avait des avantages pratiques, l'initié acquérait ainsi une force particulière dans ce monde et dans l'autre. La *Vérité* pour lui comportait un grand fonds de magie. J'ai insisté, à propos du temple d'Edfou, sur la

1. Voir à la page 253 de ce volume.

double destination d'un grand nombre d'emblèmes et de formules qui ornent les murs, et qui ne sont pas destinés seulement à rappeler un dogme, un principe religieux, mais aussi à acquérir au monument et aux adorateurs qui y pénètrent, aux divinités mêmes qui l'habitent, une protection (*sa*) spéciale. C'est à l'aide de formules, de fragments du *Livre des Morts* ou d'autres ouvrages, que le défunt acquiert le *mâ-kheru*, plus encore que par son existence, et ces formules lui donnent la victoire sur les ennemis de tout genre qui l'empêchent de suivre le cours de ses heureuses transformations. Enfin c'est Thot, le grand dépositaire des rituels, qui donna le *mâ-kheru* à Osiris. Il y a donc dans le mot *mâ* un vague dont il faut tenir compte; il rappelle les idées de justice et de vérité, mais aussi de science divine et, dans un ordre moins élevé, mais exact, de magie. Le sens approximatif du mot *mâ* dans le style religieux me paraît être traduit par « la loi divine, l'ensemble des lois divines », et, comme adjectif, « conforme aux lois, aux prescriptions divines. » De même que les paroles consacrées dissipent les ennemis du bien, de même la lumière dissipe les ténèbres; dans ce sens elle peut être appelée *mâ*. C'est Mâ, la double fille du soleil, le rayon qui illumine le Nord et le rayon qui illumine le Midi; c'est elle qui crée et qui maintient la Création contre les puissances destructives; elle est donc la *loi divine*, la règle qui régit l'Univers. Comme maintenant la Création, comme la Providence, elle est la déesse mère et devient un nom d'Hathor et par ce fait de la montagne funéraire; à elle surtout de protéger le dieu et de favoriser sa régénération, et dans notre tableau, elle s'incorpore pour cela au dieu et lui donne la vertu à la fois divine et magique du *mâ*.

Le tableau suivant affirme l'identité d'Amon et d'Osiris; en effet deux dieux reçoivent les hommages. Le premier est représenté avec les attributs d'Osiris, le *pedum* et le *flagellum* croisés sur la poitrine; derrière lui, et comme le complétant, un Osiris coiffé comme l'Osiris du tableau précédent,

mais le corps engainé. Le premier est « Amon-Ra de Thèbes, celui qu'on nomme Amon-Ra né dans le temple de la grande Apet », celui qui rassemble ses membres dans le « temple de l'engendrement ». Le second personnage qui suit Amon pour compléter la série d'emblèmes à accorder à Amon, s'appelle simplement Osiris le bien-aimé, le dieu illustre.

Ainsi, l'idée développée jusqu'ici est une pensée d'adoration au dieu qui sort triomphant des lois divines contre les puissances du mal; il en sort triomphant par le *mâ* et par la science des formules divines. Ce dieu dans le temple présent est Osiris, mais une forme locale, l'Osiris de Thèbes, qui n'est lui-même que le grand dieu de Thèbes, Amon-Ra, lorsqu'il passe dans la région de l'Ouest et qu'il dispose ses membres pour une nouvelle renaissance.

Le tableau qui clôt la série montre que la victoire est complète après la lutte au moyen du *mâ*, et le roi, sans diadème, ne jouant cette fois d'autre rôle que celui d'adorateur, est en présence du dieu ressuscité derrière lequel on voit Horus sur les genoux de la déesse qui a contribué à la renaissance. C'est le résumé du drame et des acteurs divins. Le dieu a pour titres : « Osiris Unnefer *mâ-kheru*, roi de toutes les divinités, le père des Horus, né dans le temple d'Apet Urt. »

2e registre.

Séries droite et gauche.

Le registre supérieur est un développement de l'idée exprimée dans le premier registre. Le dieu adoré dans la chambre est le premier créateur, il est le père des dieux, il fait vivre ses créatures et maintient son œuvre par la terreur dans tout l'Univers; c'est aussi le dieu plein de sollicitude, comme Nut, la mère divine, du sein de laquelle jaillit la lumière dans le temple de la grande Apet, qui étend ses ailes pour ombrager la ville de Thèbes. Ce dieu prend dans l'édifice le nom « d'Osiris Unnefer, roi des dieux, celui qui se réjouit de

son temple à Thèbes et qui juge l'Égypte du lieu de son engendrement ». Ce dieu n'est lui-même à Thèbes qu'Amon-Ra, dont la compagne Mut, qui règne sur l'*Asher*, exerce principalement et plus efficacement son rôle protecteur en s'identifiant à la déesse Mâ. C'est le taureau deux fois grand adoré à Madit (Médamôt, au nord de Thèbes), qui règne dans le ciel nocturne, celui qui préside aux révolutions solaires, qui illumine l'Univers, qui dispose des rayons de son disque; il est semblable à Mentu, le dieu qui règne à Erment (au sud-ouest de Thèbes) avec sa compagne Ra-Taui, la divine protectrice, et qui par sa vaillance est le protecteur de la divinité vaincue sous le nom d'Osiris roi des dieux; — il est le dieu qui renaîtra au matin comme Chons.

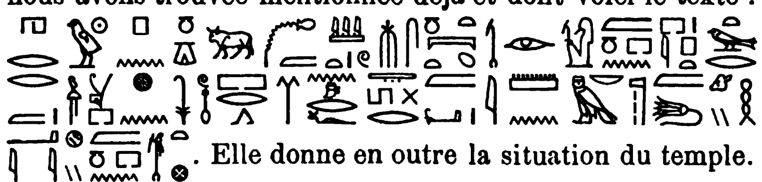
On le voit, ce n'est qu'une paraphrase du premier registre et qui correspond à l'expression de la divinité évoluant et présidant elle-même à ses évolutions au moyen du *mâ*.

Le tableau qui occupe la paroi du fond a un intérêt spécial; il nous reporte aux monuments qui se trouvaient dans la chambre et aux cérémonies qui y étaient accomplies. Il a été publié par M. Lepsius; je le décrirai sommairement.

Sur un lit funèbre est étendu un dieu; les premiers symptômes de la vie nouvelle se manifestent en lui par le mouvement de son bras qu'il porte vers sa face. Au-dessus de lui vole un épervier ithyphallique à tête humaine, coiffé du diadème d'Amon. C'est Amon-Ra, l'âme auguste d'Osiris, qui vient se joindre à son corps.

Ce sujet était en nature dans la chambre, et représentait le cercueil traditionnel d'Osiris Thébain. On sait par la belle publication des textes de Dendérah de M. Mariette, que dans chaque salle était un cercueil d'Osiris couché dans une attitude spéciale. De chaque côté du cercueil, deux statues représentent Isis et Nephthys debout; Isis avance une main vers la tête du dieu: « J'élève mes mains, dit-elle, pour sauvegarder tes membres. » Enfin, derrière Isis, un petit groupe représentant Horus en or, tenant par les oreilles le génie du mal, le tra-

meur de mauvais dessins, et le frappant de sa massue, complète la scène. La couleur de la matière de chaque objet symbolise le rôle de chaque personnage. Les inscriptions nous apprennent la matière dont se compose chaque objet et les dimensions. Autour de ce cercueil les prêtres s'assemblaient et donnaient une représentation de la passion d'Osiris. Nous ne savons pas malheureusement la date de cette grande fête ; mais l'inscription placée au-dessous du cercueil nous apprend son nom, le jour de la résurrection s'appelle « le jour du taureau saint dans son champ ». C'est une inscription que nous avons trouvée mentionnée déjà et dont voici le texte :



. Elle donne en outre la situation du temple.

La scène, les cérémonies que les prêtres venaient accomplir autour du cercueil et le but mystique sont figurés symboliquement par l'offrande du roi et des divinités qui l'assistent. Le roi tient en effet les bandelettes destinées à la momie, il se présente comme incarnant les forces mystérieuses qui aident à la génération. Aussi les huit dieux dont nous avons déjà vu plusieurs fois la liste, et qui assistent ici le roi, ont-ils, le principe mâle, une tête de grenouille, le principe femelle, une tête de couleuvre. Tout ce qui tient à la terre et qui sort mystérieusement de ses entrailles, semble aux Égyptiens propre à rappeler les idées des forces cachées aidant à la floraison, à la renaissance; le fellah lui-même, courbé sur le guéret, est un agent de renaissance, et c'est dans ce sens que les scribes revêtent le dieu Ptah, répondant aux mêmes idées, du serre-tête propre aux fellahs sur les monuments. C'est aussi comme résumant ces forces que le roi se présente avec ce serre-tête, encore usité aujourd'hui par le fellah, même à défaut d'autre vêtement. Le disque qui rayonne au-dessus de la tête du dieu rappelle le principe de

toute puissance et de toute force. Enfin, Ptah en gaine et Thot, dont les rôles sont connus et communs avec ceux des huit dieux, suivent le roi. Les deux dernières lignes de la légende, écrites au-dessous du cercueil, rappellent la présence de tous les personnages figurés et leur rôle dans le grand drame divin.

Tel est le sujet de ce tableau qui, en résumant les idées religieuses qui s'attachent à l'Osiris de Thèbes et au mythe général de la religion universelle, repeuple en partie la chambre des objets qui la décoraient et nous donne comme un écho des cérémonies principales célébrées dans le temple. La principale rappelle la mort d'Osiris et, en même temps, son engendrement, au souvenir duquel le temple a été consacré.

TEXTES

1er registre.

Série droite (est).

Paroi sud (pl. IX).

Tableau X.

Ce tableau est presque totalement détruit, il ne subsiste que quelques fragments de la légende du dieu : [hiéroglyphes]

Paroi est (pl. X).

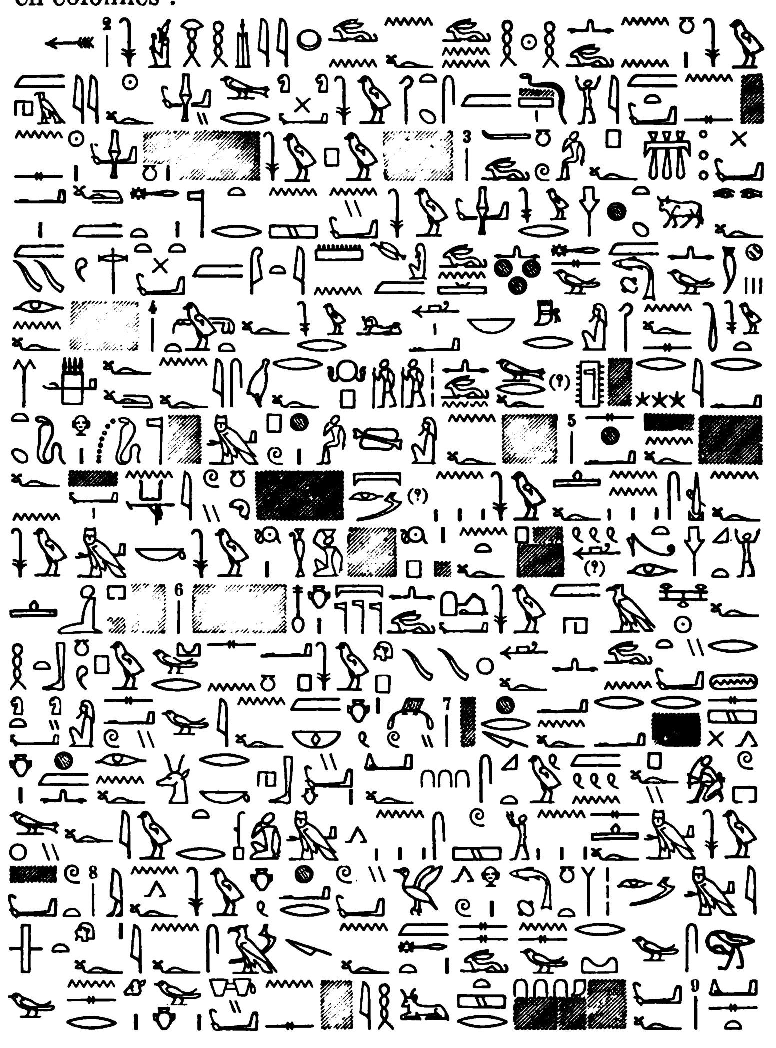
Tableau.

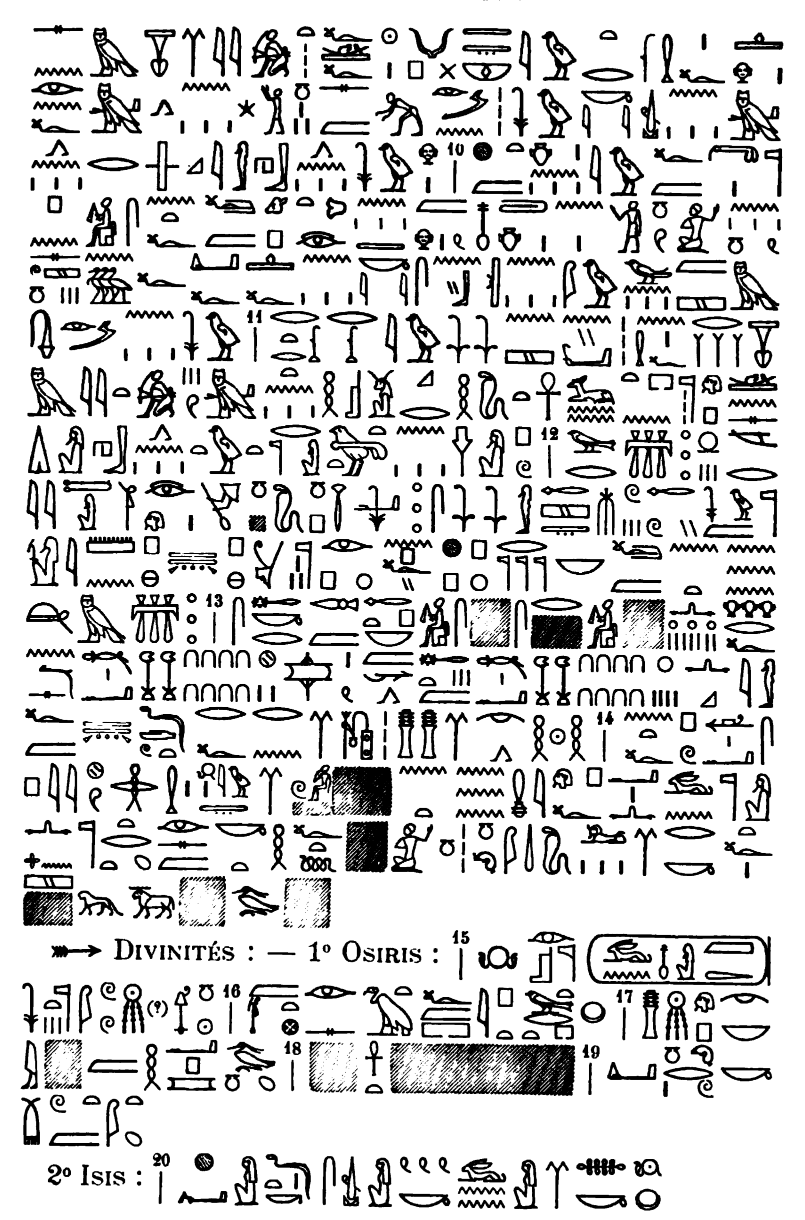
Titre : ← [hiéroglyphes]

Le roi : [hiéroglyphes] obombré par le vautour portant le sceau et le flabellum dans ses serres. Derrière le roi s'ouvre l'entrée de la crypte. Elle est surmontée de

l'emblème talismanique [hieroglyph] qui remplace ici les serpents gardiens représentés sur les montants des portes qui donnent accès aux cryptes à Dendérah.

Devant le roi est gravé un long texte de treize lignes en colonnes :

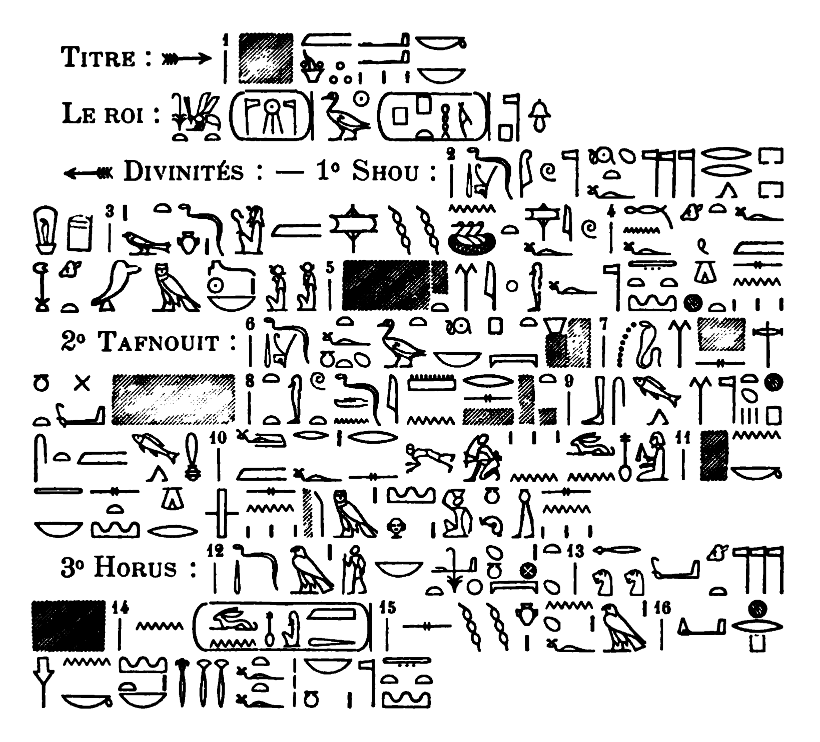



Divinités : — 1° Osiris :
2° Isis :

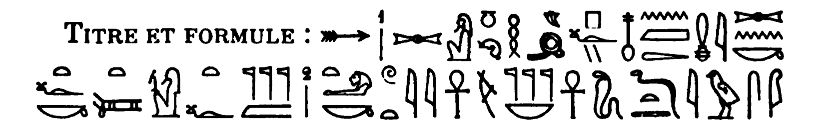
Série gauche (ouest).

PAROI SUD.

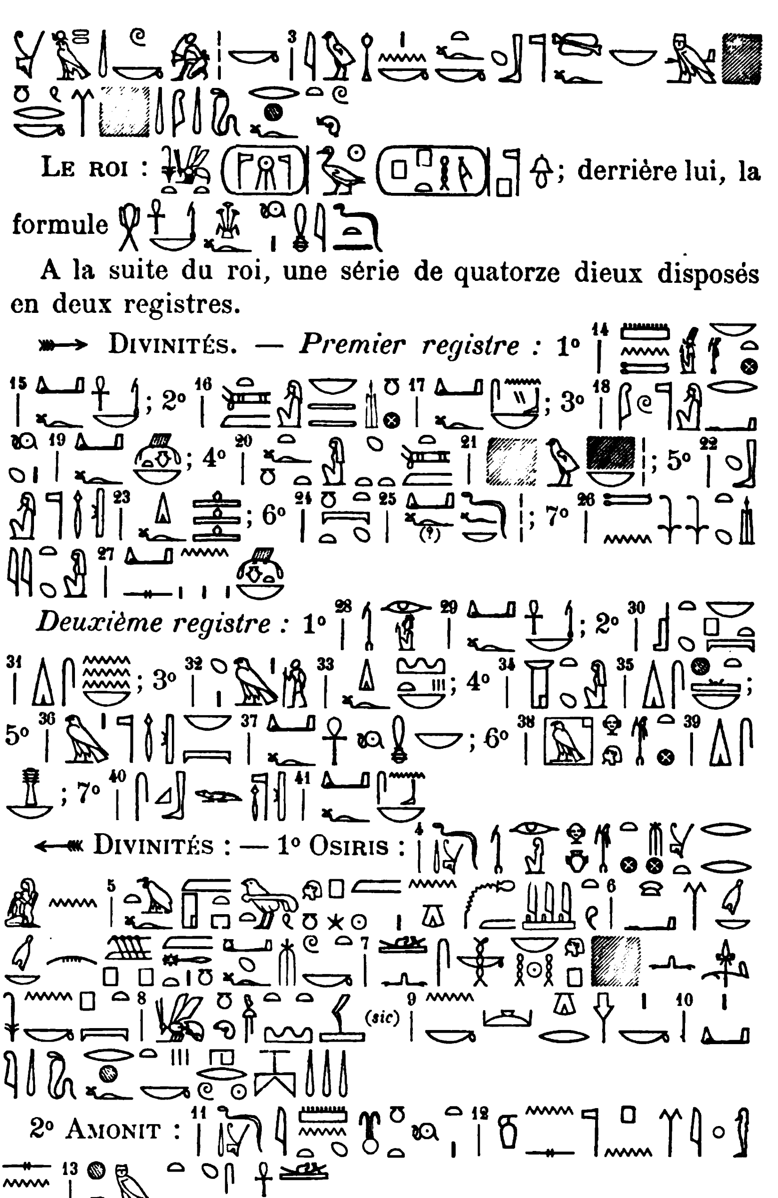
Tableau.



PAROI OUEST[1].



1. LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 29 *d*.



LE ROI : ; derrière lui, la formule

A la suite du roi, une série de quatorze dieux disposés en deux registres.

→ DIVINITÉS. — *Premier registre :* 1° 14 15 ; 2° 16 17 ; 3° 18 19 ; 4° 20 21 ; 5° 22 23 ; 6° 24 25 ; 7° 26 27

Deuxième registre : 1° 28 29 ; 2° 30 31 ; 3° 32 33 ; 4° 34 35 ; 5° 36 37 ; 6° 38 39 ; 7° 40 41

← DIVINITÉS : — 1° OSIRIS : 4 5 6 7 8 (*sic*) 9 10

2° AMONIT : 11 12 13

Paroi nord.

Tableau Ier.

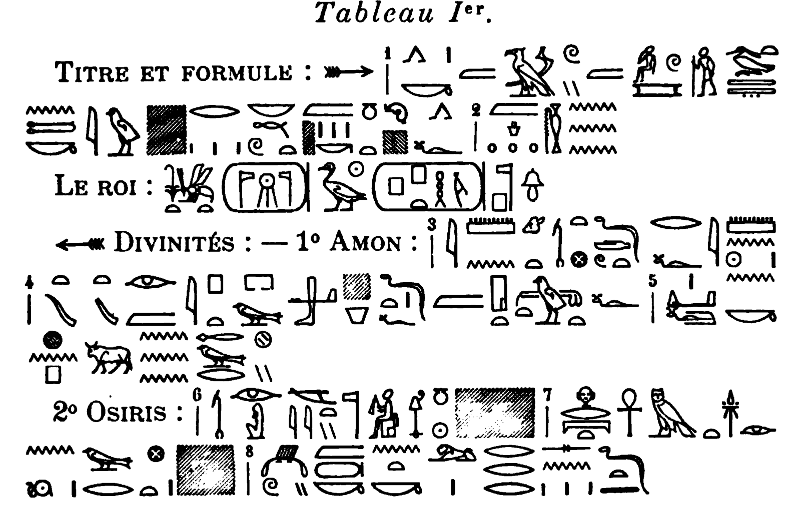
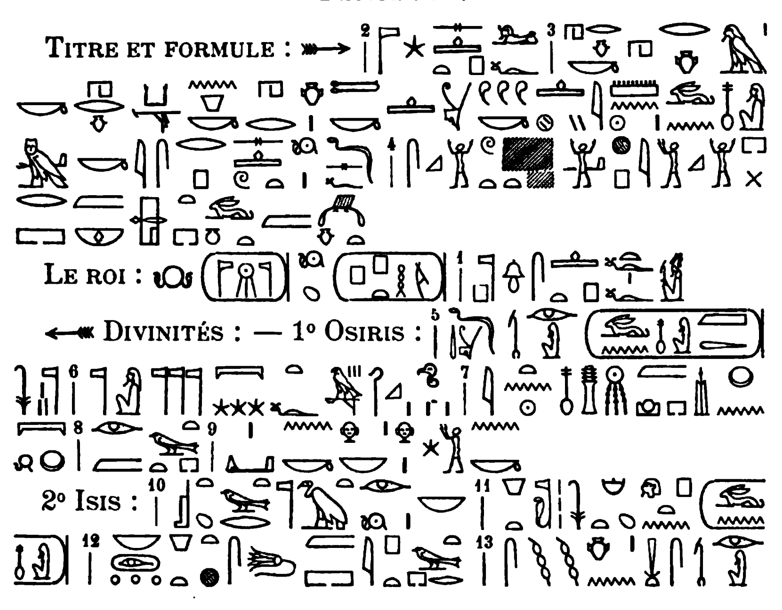


Tableau II.



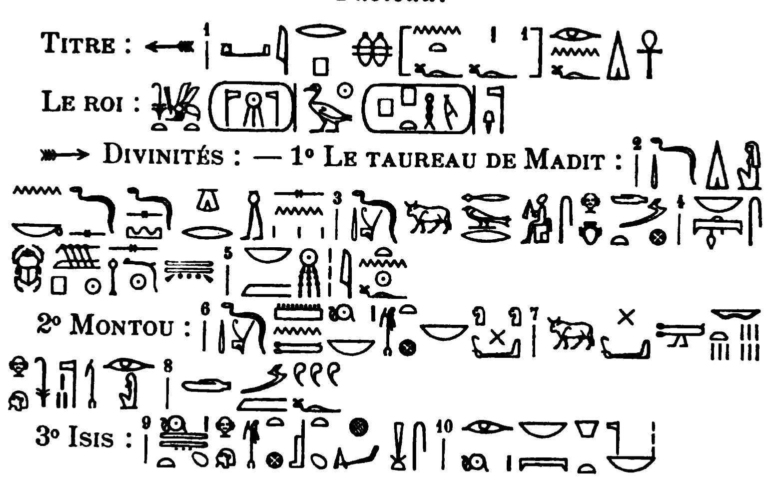
[14] ; la déesse tient sur ses genoux.

2[e] registre.

Série droite (est).

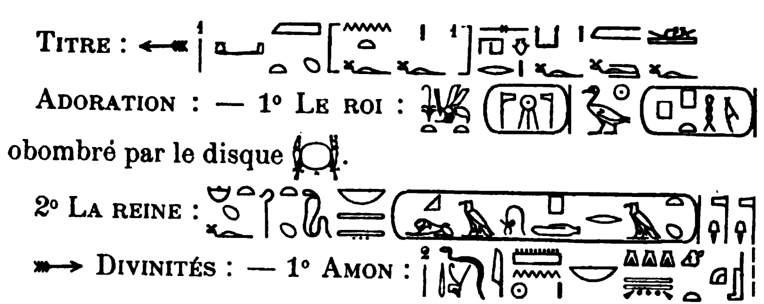
PAROI SUD (pl. IX).

Tableau.



PAROI EST.

Tableau I[er].



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.



Tableau II.

Titre : ←

Le roi :

→ Divinités : — 1° Amon :

2° Chonsou :

Série gauche (ouest).

Paroi sud.

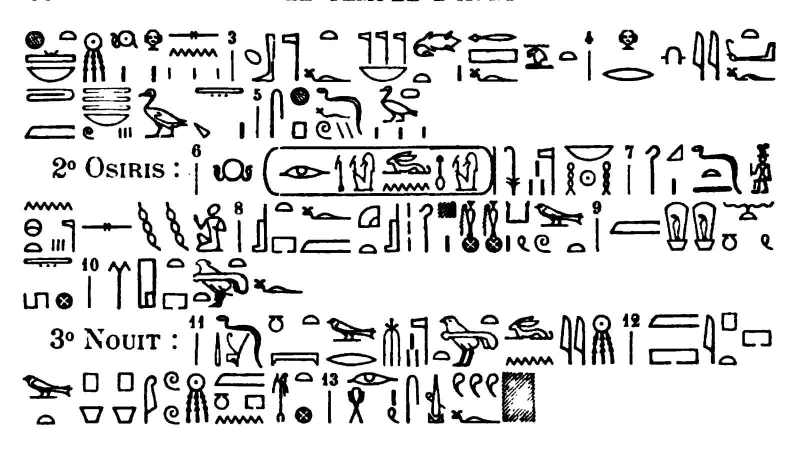
Tableau.

Titre : →

Le roi :

← Divinités : — 1° Sibou :

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.



Paroi ouest.

Tableau Ier.

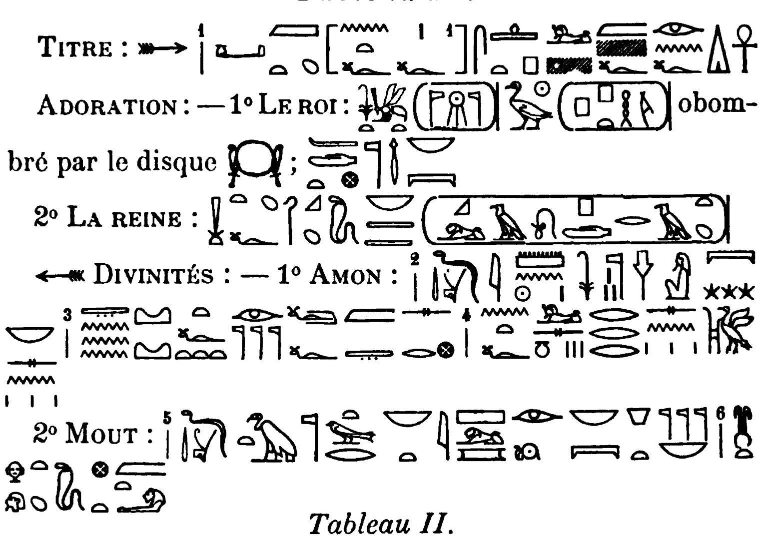


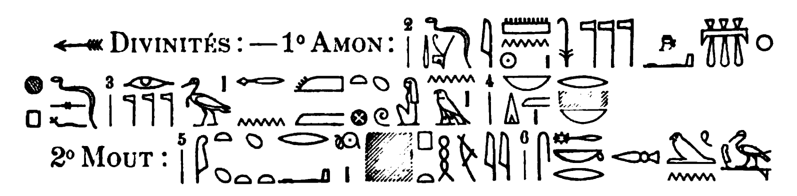
Tableau II.

Titre : [hiéroglyphes]

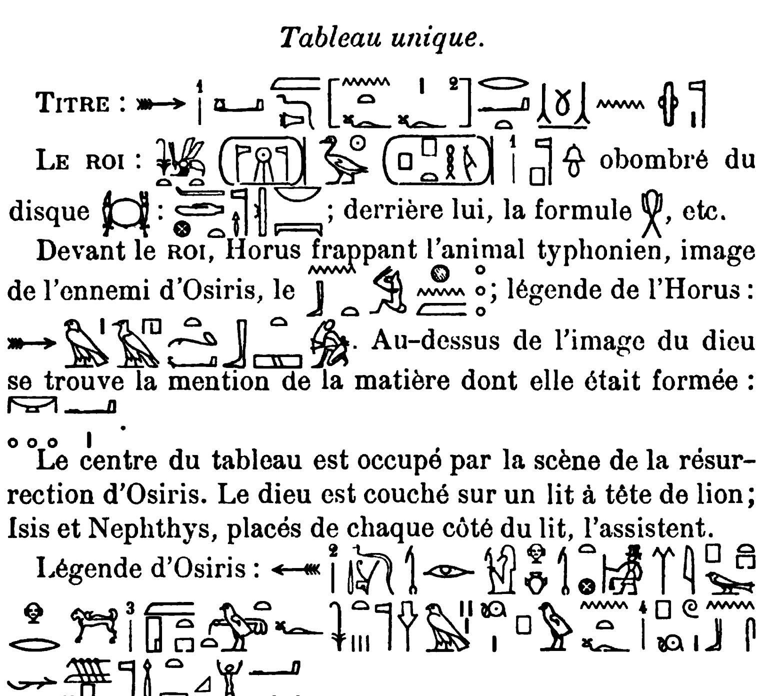
Le roi : [hiéroglyphes]

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.

← Divinités : — 1° Amon :



2° Mout :



Paroi nord [1].

Tableau unique.

Titre : →

Le roi : obombré du disque : ; derrière lui, la formule , etc.

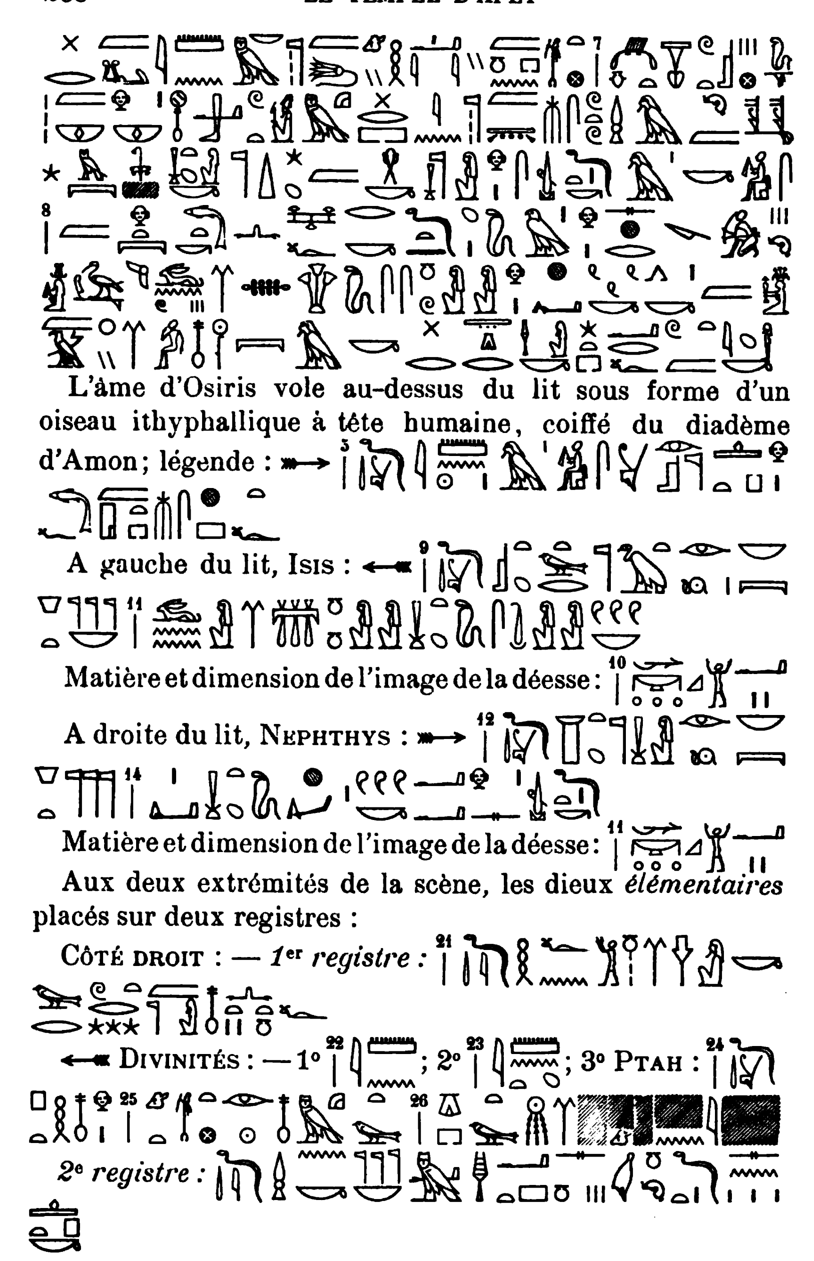
Devant le roi, Horus frappant l'animal typhonien, image de l'ennemi d'Osiris, le ; légende de l'Horus : → . Au-dessus de l'image du dieu se trouve la mention de la matière dont elle était formée :

Le centre du tableau est occupé par la scène de la résurrection d'Osiris. Le dieu est couché sur un lit à tête de lion; Isis et Nephthys, placés de chaque côté du lit, l'assistent.

Légende d'Osiris : ←

Sous le lit [3] : →

1. Lepsius, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 29 *b*.
2. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.
3. Lepsius, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 29 *b*. — Le texte de Lepsius est fautif en différents endroits.



L'âme d'Osiris vole au-dessus du lit sous forme d'un oiseau ithyphallique à tête humaine, coiffé du diadème d'Amon; légende :

A gauche du lit, Isis :

Matière et dimension de l'image de la déesse :

A droite du lit, Nephthys :

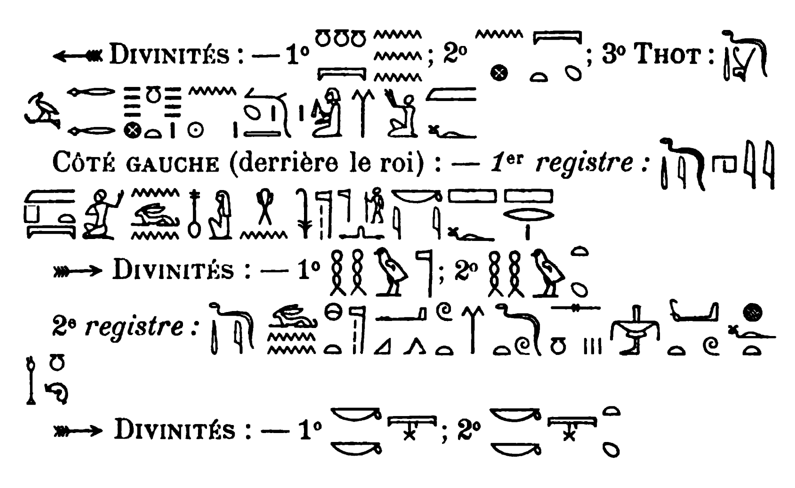
Matière et dimension de l'image de la déesse :

Aux deux extrémités de la scène, les dieux *élémentaires* placés sur deux registres :

Côté droit : — *1er registre :*

Divinités : — 1° ; 2° ; 3° Ptah :

2e registre :



d. — SANCTUAIRE (SALLE A DU PLAN. — *Voir pl.* XII-XVI).

Extérieur. — Porte.

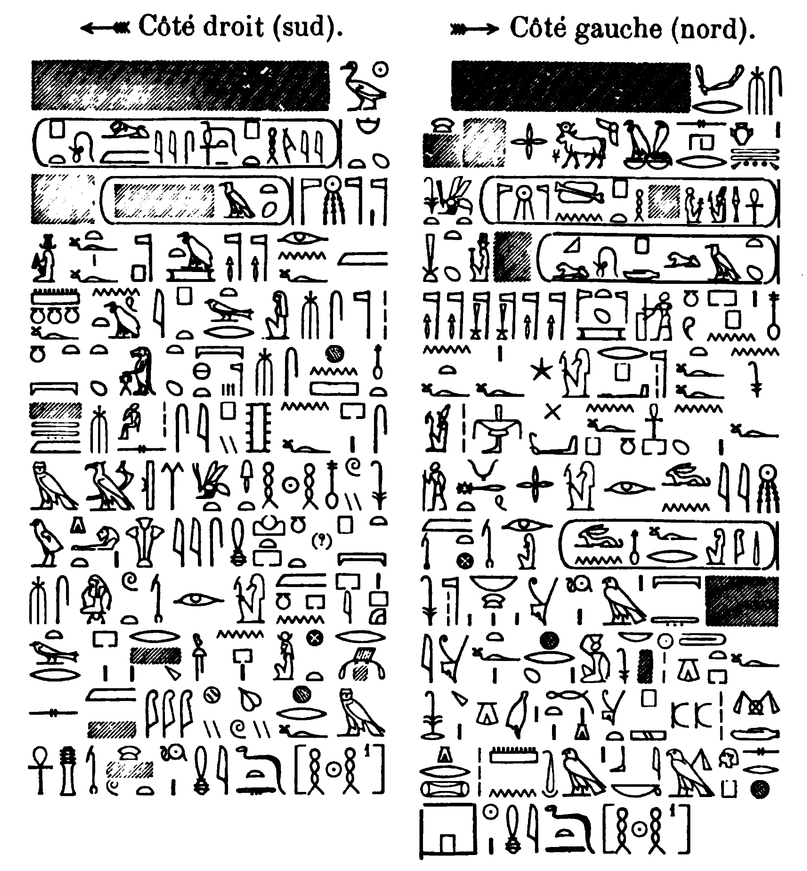
Je passe à la salle du milieu. La porte qui y donne accès est plus élevée que celle des deux chambres latérales. La paix, l'obscurité profonde qui y règnent, nous annoncent déjà que c'est là le sanctuaire mystérieux où se cache la divinité dans son expression la plus sublime. D'après les idées égyptiennes, c'est là le ciel du zénith, le trône matériel du dieu dans toute sa gloire. Au-dessus de la porte, a été gravé le disque planant les ailes étendues au-dessus de la région du Sud et de la région du Nord. Ici, les montants et le linteau de la porte sont couverts non d'inscriptions, mais d'adorations où Apet occupe la place d'honneur. Sur les parois de la chambre B se trouve représentée la nombreuse série de divinités à corps d'hippopotame, emblème d'Apet. Enfin, des têtes d'Hathor ornent la frise. C'est donc Apet qui trône dans le sanctuaire, Apet, c'est-à-dire la divinité dans son rôle de génératrice universelle et en particulier de mère d'Osiris; et c'est dans la chambre que nous allons étudier que s'accomplit chaque jour l'engendrement du dieu Osiris. A ce titre, elle peut être assimilée à la montagne solaire

dans le sein de laquelle le dieu disparaît chaque soir pour reprendre une nouvelle vie, et que personnifie la déesse Nouvt , ou déesse d'or; c'est ce qu'a voulu exprimer le scribe en nommant cette chambre « la salle d'or », du même nom que la salle du sarcophage a été appelée.

Intérieur de la chambre.

Inscription du bandeau de la frise.

Côté droit (sud). Côté gauche (nord).



1. Les signes placés entre parenthèses sont communs aux deux inscriptions.

Le fond de la salle est occupé par une niche que je décrirai en son lieu, et c'est vers elle que convergent les motifs de décoration qui se développent à droite et à gauche, à partir de la porte.

Les bas-reliefs du premier registre sont extrêmement mutilés. On reconnaît cependant que, dans l'une et l'autre série, la première pensée du prêtre, dans la chambre proprement dite de l'engendrement d'Osiris, a été d'affirmer que le dieu qui va être engendré n'est point une divinité nouvelle, mais qu'il est le même que le dieu père, et cette affirmation se traduit par une adoration au dieu de la génération, Khem ithyphallique, qualifié « le fécondateur de sa mère ». Derrière le dieu, la place a manqué pour mettre une autre figure, mais le scribe, dans les deux séries, a indiqué par un titre son intention de placer là l'image d'un dieu. On distingue d'un côté Ptah du « Midi », de l'autre Haroêris, qui caractérisent l'un et l'autre les forces préexistantes, et complètent l'idée du tableau. Non seulement le générateur et le fils ne sont qu'une seule et même divinité, mais encore le titre de *mari de sa mère*, joint à l'idée de *forces premières*, affirme l'incréabilité de la nature divine qui évolue. Cette idée se précise dans le tableau suivant qui, dans chaque série, est parallèle. Celui de la série sud est effacé, et l'adoration est faite à Amon et Mut par un nombre de personnages égal à celui de la série nord, où l'adoration s'adresse à Amon et à Chons. L'idée se complète dans le tableau qui suit, où le parallélisme nous donne à penser qu'elle était la même dans la série sud. A Thèbes, la plus haute personnification de cette nature divine incréée et évoluant toujours est Amon-Ra, « le roi des dieux, le grand dieu qui est le point de départ des transformations, l'incréé (qui n'est pas devenu, c'est-à-dire qui n'a pas été créé), celui qui donne les souffles de vie à tous ». L'adoration est faite par le roi précédé du dieu Khnuphis à tête de bélier, « le fabricateur des hommes et des dieux », caractérisant le dieu qui préside aux nais-

sances, et d'Osiris coiffé de l'*atef* qui caractérise le dieu qui subit les transformations, les puissances actives et passives de la vie; ils reçoivent du dieu de qui tout dérive le ☥, signe de la vie. Derrière le roi, la reine offre les deux pousses des panégyries. Ainsi, le roi représentant la deuxième génération divine, reçoit la vie de celui qui la dispense à tous, et représente en cela les rôles scindés de la divinité après la première évolution. L'adoration, en tant que *royale*, n'apparait que dans le dialogue du dieu et du roi, qui représente des fragments de cette éternelle litanie que le scribe met dans la bouche des personnages, avec une certaine indifférence de l'à-propos. Ici, le dieu promet au roi une multitude de panégyries.

L'adoration n'est pas faite seulement à Amon comme représentant la plus haute expression de la nature divine vénérée à Thèbes; elle est faite par habitude à la triade entière de Thèbes, au sein qui porte le dieu transformé, au dieu transformé sous le nom de Chons.

Ici, la pensée du prêtre s'accentue encore. Ce n'est pas seulement au principe de la vie en général, ou en son nom d'Amon de Thèbes, que l'adoration s'adresse; c'est surtout vers la source de toute vie, comme récipient, que le célébrant s'élève dans le temple, et nous voyons à droite de la niche (série sud) le roi du Sud, et à gauche le roi du Nord, représentant la divinité créée et se confondant ([hiéroglyphes]) avec elle, par l'offrande de la statuette de la déesse Mà, que je traduirais volontiers par la *loi*, si le mot français était plus vague. Ainsi c'est suivant une loi établie que la divinité crée, loi qui dans le monde moral s'appelle la vérité, la justice. Thot connaît ces lois, aussi il intervient parfois dans l'offrande du Mà, en ce que le roi lui est assimilé, de même qu'il intervient toutes les fois qu'il s'agit du rituel. Comme M. Maspero, qui a développé souvent ces idées dans ses cours au Collège de France, je ne crois pas qu'il faille traduire avec rigueur ce mot *mà* par *vérité*, avec toutes les conséquences

d'une philosophie abstraite que nos cerveaux européens, avides de précision et exercés au maniement des idées et à leur classement, peuvent en tirer. Jamais l'Égyptien n'est sorti d'un certain vague et n'a distingué nettement où commence le monde matériel, où finit le monde moral. Ce que nous traduisons par l'harmonie, l'équilibre des lois de la nature, d'une part, par la vérité, la justice, de l'autre, les Égyptiens n'avaient qu'un seul mot, *mâ*, « ce qui a de la mesure, la loi », pour le rendre. Les Arabes modernes ont le mot قنون, *qanoun* (canon) qui, dans la langue vulgaire, a le même sens et signifie même la *politesse*, les *convenances*. Il est donc trop précis de dire que c'est au moyen de la vérité que Dieu crée l'Univers; déjà les Grecs, pour traduire le *mâ*, un des emblèmes de Ptah qui est représenté debout sur une coudée, ont écrit *art et vérité*, recherchant une traduction abstraite correspondant à la stabilité de leur esprit. Les Grecs, fort mal instruits (à part les grands principes de la religion égyptienne qui ont pénétré par la conscience populaire dans l'École d'Alexandrie et non directement) des détails de cette religion, qu'ils ont commentés sur des enseignements très imparfaits, et sur lesquels ils ont fait, suivant la tendance de leur esprit, de l'abstraction à froid, ont donné cette traduction qui cherche par deux mots à préciser l'indécision de l'expression *mâ*. Le sens du tableau, quant à l'offrande royale, doit être simplement traduit par ceci que le roi se confond avec la divinité et est en possession de la science divine; pour éclaircir ma pensée au moyen d'une image biblique, il a mangé la pomme, mais il l'a fait avec la permission du Très-Haut. Les Égyptiens sont très empiriques; ils sont encore voisins de l'époque que beaucoup de langues nous révèlent, où l'esprit humain confond tout ce qui est juste, bien, vrai, *régulier*, avec ce qui est lumineux, le mal avec les ténèbres. Cette philosophie primitive est surtout vague et correspond au vague de l'esprit; elle n'est *profonde* qu'en tant que nous peuplons ce

vide, qui peut prêter place à bien des théories, de toutes les précisions de notre cabale. Il y a loin d'un mot que l'on peut analyser, vérité, justice, harmonie des forces, à la synthèse du vrai, du beau et du bien. Je reviens au tableau.

La déesse est du type Hathor; elle est appelée « Apet-Urt, la grande génératrice de tous les dieux ». Nous sommes arrivés à la niche; c'est là où est placé l'emblème du temple. D'après la décoration des trois parois de la niche, il semble que trois emblèmes y étaient disposés (cf. LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 30).

Sur la paroi latérale de gauche, celle du nord, le roi du Nord s'avance vers une image de la déesse, et l'adore par quatre fois ★. La déesse Apet est représentée, avec une tête d'hippopotame sur un corps informe dont les épaules sont à peine indiquées; un collier d'amulettes lui entoure la place de la poitrine, comme chez Ptah, comme chez les dieux élémentaires. Elle repose sur un socle en forme de coudée. Le diadème que revêtent souvent les grandes déesses dans des cas analogues, se compose du diadème d'Hathor, caractéristique de la déesse mère, et des plumes d'Amon qui rappellent la puissance créatrice. Le corps de la statue informe nous rappelle Ptah et les forces primordiales; la coudée sert aussi de socle à ce dieu. Le présent emblème résume donc les attributs et les rôles d'Hathor, d'Amon et de Ptah; traduit en langage ordinaire, il signifie que la divinité est le principe actif de la création, qu'elle est le récipient qui reçoit les germes fécondants, qu'elle est la force cachée antérieure à la création qui a établi l'harmonie des lois de l'Univers. C'est bien là le résumé net et précis des idées qui se sont développées successivement dans la série des tableaux de la porte à la niche. L'inscription est moins explicite que la décoration; elle nomme seulement « la grande Apet, celle qui enfante tous les dieux, qui domine dans le ciel et gouverne l'Univers. »

Dans la série sud, l'emblème de la déesse rappelle les

mêmes idées que dans la série nord, mais d'une manière plus matérielle. C'est une assimilation de la déesse au disque solaire, qui est la manifestation matérielle de la divinité avec tous ses attributs; l'emblème a assez la forme d'un sistre. Sur un socle se dresse une pièce de bois qui se termine par une tête de femme à oreilles de vache, surmontée d'un disque solaire.

L'offrande est le [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] posé sur [hiéroglyphe], le cynocéphale accroupi sur le signe des panégyries, allusion à la régularité des saisons réglées par le soleil et rappelant pour le monde matériel le *mâ* de l'emblème du Nord. Les titres de la déesse sont les mêmes qu'en face. Au-dessus de la tête du roi portant la coiffure du Midi, qui représente toujours la *seconde génération,* s'élève le disque rayonnant sur le Nord et le Midi. Le roi se présente donc comme le disque solaire, la plus brillante création, là où se cache la divinité.

Les deux emblèmes servent d'explication, de complément à la statue proprement dite de la déesse, dont l'image occupe seule la paroi du fond de la niche et qui est la déesse Apet, telle qu'on la représente d'ordinaire, c'est-à-dire un corps d'hippopotame avec des mamelles pendantes appuyant la patte sur l'emblème magique du [hiéroglyphe] *sa.* La tête d'hippopotame[1] est remplacée par une tête de femme.

Ajoutons enfin, qu'au-dessus de la niche, le rôle de créatrice est encore éclairci par les tableaux où figurent, ceux des

1. A propos de la représentation de l'hippopotame, on remarquera que l'hippopotame Apet, contrairement aux représentations directes de l'hippopotame dans les hiéroglyphes et aux données de l'histoire naturelle, porte une longue crinière. Notre regretté ami, le marquis de Compiègne, le voyageur dont la science déplore vivement la perte, nous a signalé, dans l'Afrique centrale un hippopotame ayant cette crinière. Est-ce un souvenir de l'antique navigation des Égyptiens par le Sud, route que les travaux de Mariette rendent de plus en plus probable, comme étant celle qu'ont suivie les Égyptiens pour occuper le sol actuel de l'Égypte?

sens que la place a permis de sculpter. Le scribe n'a pas laissé échapper l'occasion d'identifier par une allusion la déesse à la montagne funéraire de l'Ouest, à Thèbes, [illegible], jouant ainsi sur les mots par un de ces calembours qui ont tant d'influence dans la mythologie égyptienne.

En résumé, dans la chambre consacrée à l'engendrement d'Osiris, le prêtre nous a affirmé, dans la série de tableaux qui compose le premier registre, depuis la porte jusqu'à la niche inclusivement, que le dieu qui va être engendré, de même que le dieu qui engendre, ne sont que deux époques des manifestations du même être; il y a entre le principe de ces deux formes identité complète. C'est la divinité incréée, d'où dérivent les transformations perpétuelles qui se manifestent; c'est elle qui a porté dans son sein pour la première fois Osiris, et c'est Apet-Urt qu'on la nommera à Thèbes. Mais cette divinité elle-même n'est point le récipient qui reçoit les germes fécondants; elle est le germe, elle est le fécondateur même, en un mot, le prêtre est arrivé à la conception la plus sublime de la divinité une, s'engendrant en elle-même et créatrice de toutes choses, dont la manifestation la plus magnifique dans le monde matériel est le soleil au plus haut du ciel, enveloppant l'Univers de sa clarté féconde, dont l'image a été sculptée comme un idéogramme adéquat sur le lintel de la chambre d'Osiris. C'est dans ce sens que nous avons pu dire que la chambre représente la région du zénith.

Faut-il conclure de cette théorie nettement perceptible que la religion égyptienne ait été le panthéisme? La divinité incréée a-t-elle tiré l'Univers de sa propre substance, ou l'a-t-elle créé dans le sens propre du mot? L'âme divine se cache-t-elle sous les différentes manifestations de la matière? Est-elle dans la graine qui germe et devient plante pour mourir et renaître, ou bien les Égyptiens ne voient-ils là qu'un symbole des évolutions divines, le monde étant la matière qui évolue à l'image de la divinité? En un mot, Dieu est-il identique à la nature une et éternelle, et les dif-

férentes divinités sont-elles la déification des lois de l'Univers? Je crois qu'on ne peut trouver de réponse satisfaisante à ces questions, et je me laisse aller à croire que les Égyptiens ne se les sont jamais posées directement. J'ai déjà dit que la religion égyptienne était peu synthétique et qu'elle sort de l'empirisme. La seule chose qu'il nous est permis d'affirmer, c'est qu'elle est issue de deux grands courants : 1° identité primitive du soleil et de la divinité; et, quand le prêtre n'a plus vu dans le soleil que la *manifestation matérielle* de la divinité, il a continué à la concevoir et à l'étudier comme un pur sabéen en suivant la course et les révolutions de l'astre; 2° l'éclipse du soleil au soir, sa réapparition au matin ont frappé l'imagination des Égyptiens. Ils ont reconnu la même transformation partout d'une netteté extraordinaire dans la vallée du Nil, et la lutte pour la renaissance, à laquelle ils prennent eux-mêmes part, leur a donné l'idée de la lutte et de deux principes qu'ils ont faits frères par la tradition. Tel est le fond dont chaque tribu égyptienne a tiré sa mythologie; mais le culte solaire les avait préparés à l'unité divine. Lorsqu'il y a eu centralisation, ils ont reconnu l'identité de leurs dieux; presque tous, d'ailleurs présentent un état, une étape solaire, si je puis dire, plus qu'une force, une loi de la nature. C'est grâce à cette identification que chaque dieu peut conserver ses titres de grand dieu, d'unique, celui qui a créé tous les dieux et qui régit l'Univers. C'est ainsi que la personnification la plus célèbre du soleil dans la région de l'Ouest, Osiris, pourra occuper la droite de tous les temples. Que si Horus-Hud, à Edfou, représente le soleil au zénith, c'est-à-dire le dieu résumant toutes les qualités divines, dans les chambres de l'ouest il s'appellera Osiris, comme il est identifié à Chons dans celles de l'est. De même, Hathor pourra être identifiée à Osiris, à Dendérah, et Ptah à Memphis, dans les fêtes qu'on célébrera en l'honneur d'Osiris à Edfou, ou dans un autre temple, avec des détails empruntés à son mythe tel

qu'il s'est formé sur le sol natal. En somme, c'est en l'honneur du dieu du temple, à une époque de son évolution, qu'elles auront lieu. Voilà jusqu'à quel point d'abstraction les Égyptiens sont arrivés, mais ils se sont arrêtés là.

A cette limite, leurs expressions, comme leurs idées, n'ont plus la précision dogmatique; elles conservent un vague, souvent une apparence contradictoire, qui trouble nos esprits habitués à la rigueur. La gloire des Égyptiens, c'est de s'être élevés à la conception d'un dieu unique et immatériel, créateur de toutes choses; d'avoir reconnu deux principes opposés, le bien et le mal, constamment en lutte, et le monde évoluant sous l'intelligence de ces forces. Mais, quelle est, au point de vue philosophique, la situation réciproque de ces deux principes qui sont *frères?* C'est ce que nous ne pouvons dire aujourd'hui. Quelle est la nature du dieu unique? Ici, encore il y a indécision, et les arguments pour un monothéisme idéaliste ou un panthéisme naturaliste peuvent être également donnés. Les Grecs, qui avaient sucé la science égyptienne, ont hérité de ce petit nombre d'idées nettes, et ont pu les développer chacun à leur manière et former les écoles philosophiques qui illustrent leur patrie. Et lorsque les mêmes idées, conservées et plus paraphrasées que développées par l'hiératisme, ont pénétré de nouveau par la voie populaire chez leurs descendants d'Alexandrie, où elles ont été considérées avec une curiosité et une admiration un peu hautaines, ceux-ci qui leur devaient tant, soit par eux-mêmes et sans s'en douter, soit par leurs ancêtres, les ont habillées à la mode de leur esprit.

La mission de l'Égypte en philosophie religieuse a été, ainsi que M. Maspero l'a remarqué[1], la même que pour l'art et l'écriture. De même qu'elle n'a pu considérer avec indépendance et pour eux-mêmes les sons élémentaires de

1. [Cf. MASPERO, *Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*, t. I, p. 51-52].

ces catalogues de signes ou des différents membres de son architecture, et oublier leur origine; qu'au contraire, elle n'a fait qu'exagérer en avançant, en dépit des lois synthétiques, les procédés à qui on les doit, multipliant les signes phonétiques à plaisir, et excluant des temples les membres d'architecture venus de l'architecture rupestre pour satisfaire de plus en plus aux lois originelles; de même qu'elle n'a pu créer l'alphabet, de même qu'elle n'a pu créer l'art, c'est-à-dire cette indépendance consciente de l'esprit qui idéalise la nature et combine les formes élémentaires au gré des lois du beau: de même, elle n'a pu détacher ses idées religieuses de leurs entraves originelles et les considérer et les analyser avec l'indépendance d'un nouveau venu. Mais elle a produit les germes qui, transportés dans un sol étranger et généreux, ont donné naissance aux plantes qui nourrissent encore le monde. La Grèce doit à l'Égypte sinon ses dieux, du moins ses écoles, et les générations modernes lui doivent, avec les Grecs, l'écriture, l'art et la métaphysique.

Les deux autres registres qui se développent au-dessus détaillent l'idée représentée par Apet-Urt. Ce sont comme deux chapitres analysant le thème principal développé dans le premier registre. Nous apprenons qu'Apet-Urt est la déesse de l'Ouest et des formules magiques, comme Rito, qui règne dans le nome d'Hermonthis (au sud-ouest de Thèbes), comme Safekh, la savante, et tant d'autres déesses.

Tel est son rôle particulier; mais elle a les attributs qu'on donne aux Hathors. Elle est celle qui se transforme, meurt et renaît comme Osiris; elle est aussi celle qui, existant avant la Création, a créé l'Univers pour la première fois, comme Seb et Nut. Elle donne aux dieux et aux êtres leurs facultés; elle est, comme Isis et Nephthys, la providence qui protège les renaissances, celle qui lutte pour le bien.

TEXTES

1er registre.

Le premier registre est entièrement effacé.

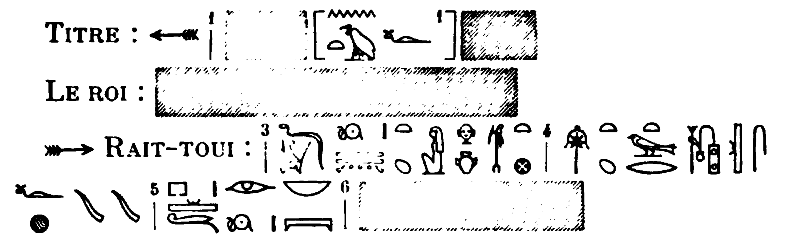
2e registre.

Série droite (sud).

Paroi ouest (pl. XIII).

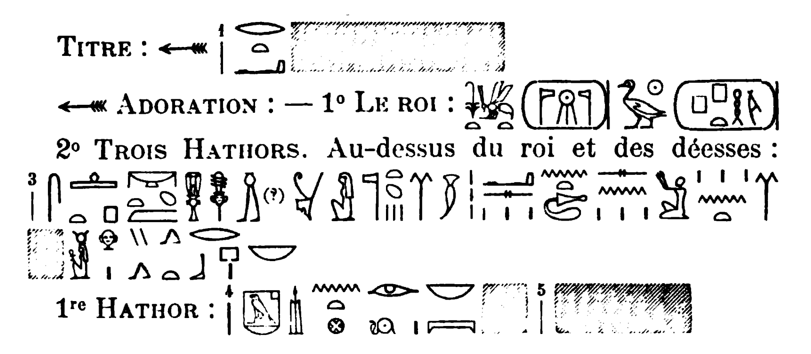
Tableau.

Ce tableau est en partie détruit.

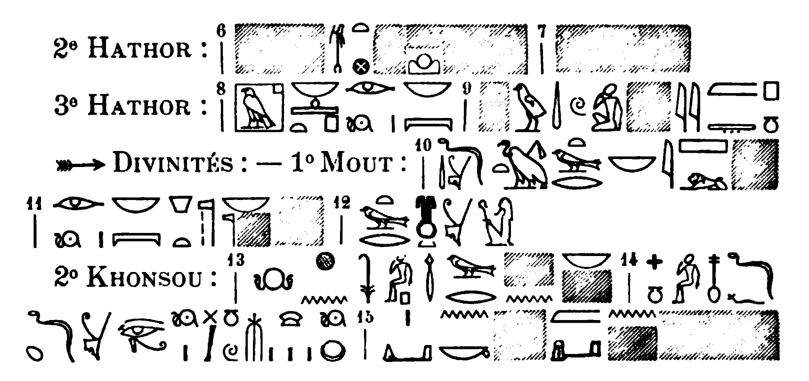


paroi sud (pl. xiv).

Tableau.

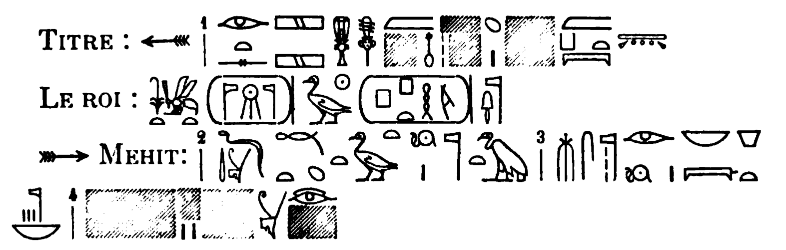


1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.



PAROI EST (pl. XIII).

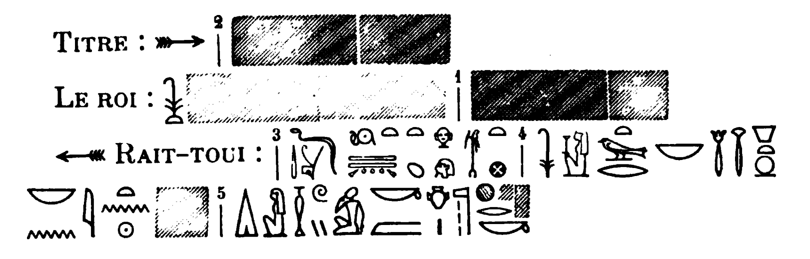
Tableau.



Série gauche (nord).

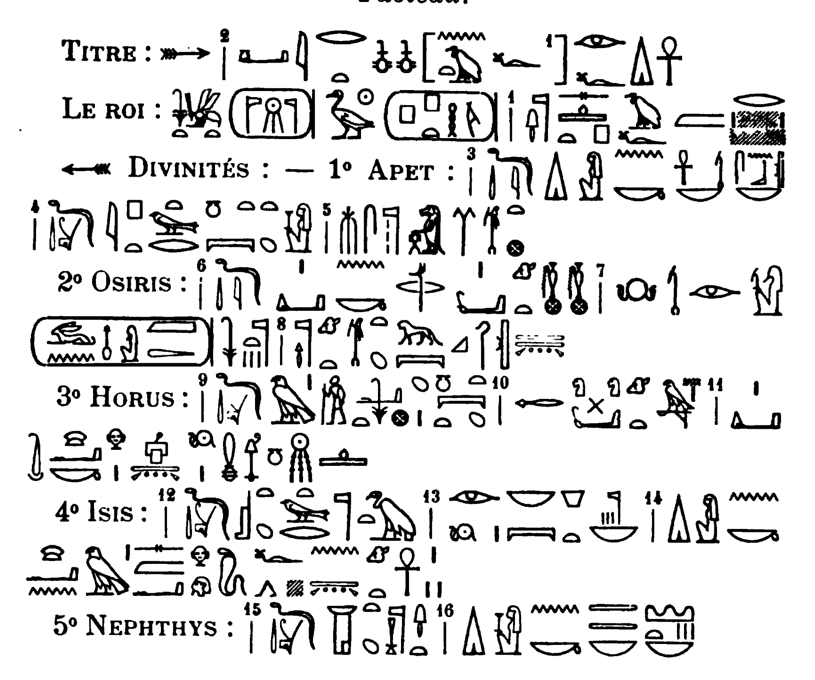
PAROI OUEST (pl. XIII).

Tableau.



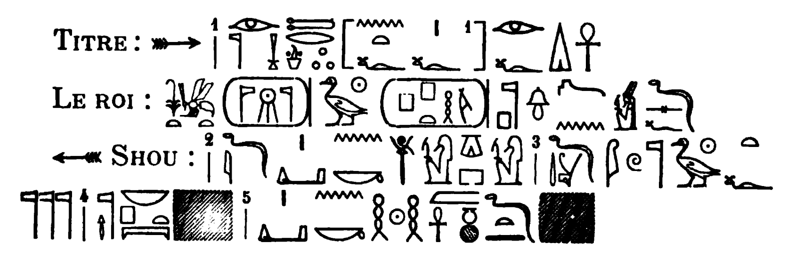
PAROI NORD (pl. XVI).

Tableau.



PAROI EST (pl. XV).

Tableau.



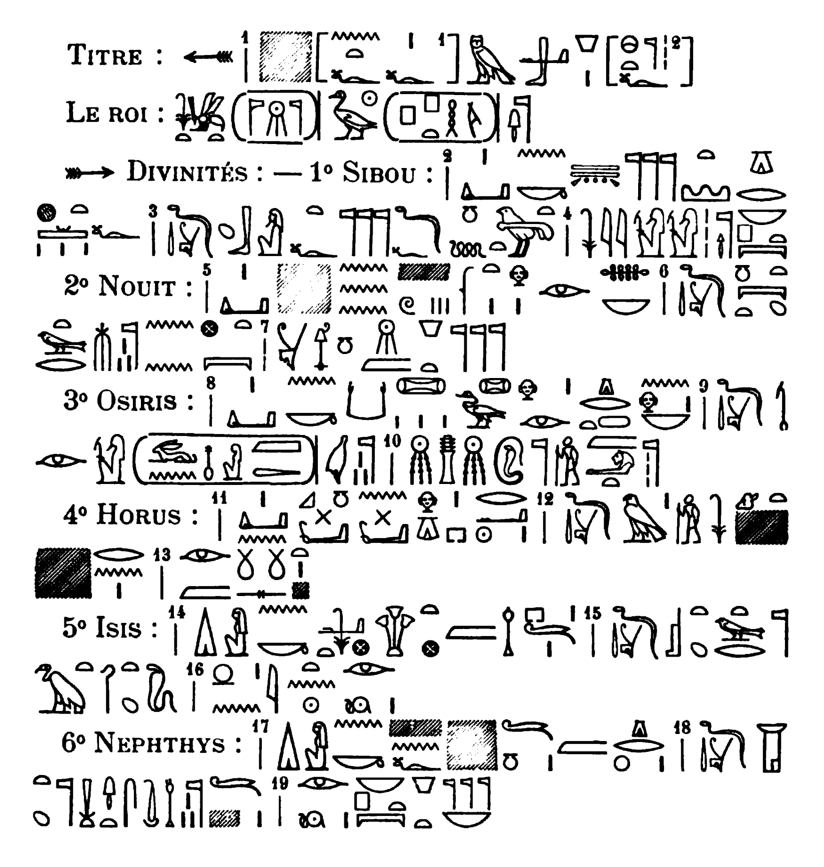
1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.

3e registre.

Série droite (sud).

PAROI OUEST (pl. XIII).

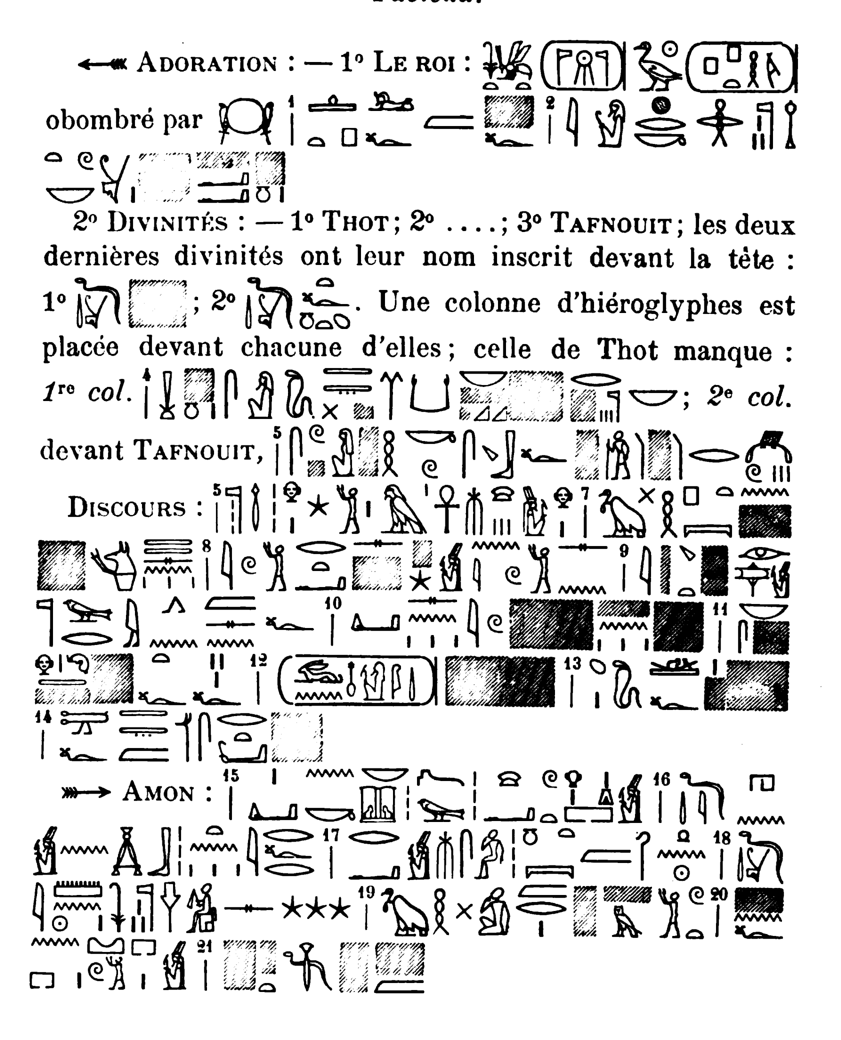
Tableau.



1-2. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.

PAROI SUD (pl. XIV).

Tableau.



←— ADORATION : — 1° LE ROI : [hiéroglyphes] obombré par [hiéroglyphes]

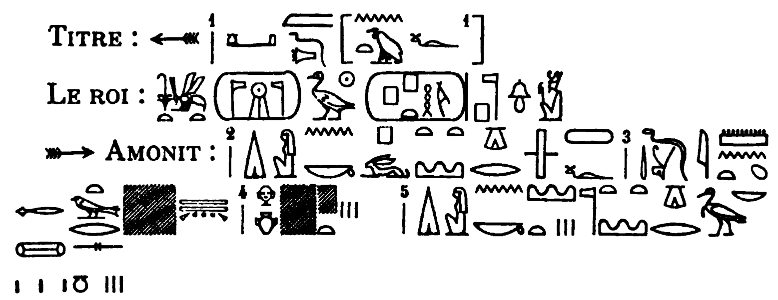
2° DIVINITÉS : — 1° THOT ; 2° .... ; 3° TAFNOUIT ; les deux dernières divinités ont leur nom inscrit devant la tête : 1° [hiéroglyphes] ; 2° [hiéroglyphes]. Une colonne d'hiéroglyphes est placée devant chacune d'elles ; celle de Thot manque : *1re col.* [hiéroglyphes] ; *2e col.* devant TAFNOUIT, [hiéroglyphes]

DISCOURS : [hiéroglyphes]

—→ AMON : [hiéroglyphes]

PAROI EST (pl. XV).

Tableau.



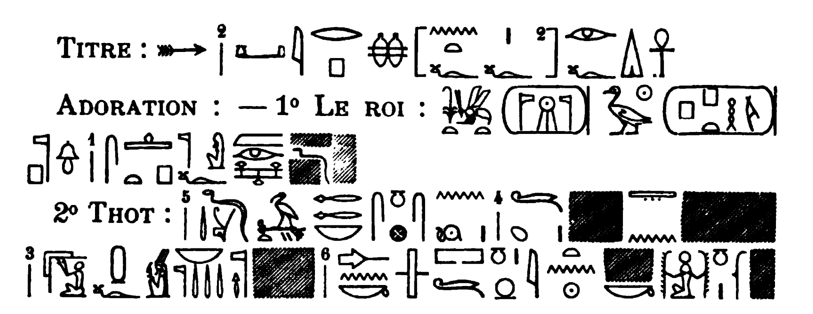
Série gauche.

PAROI OUEST (pl. XIII).

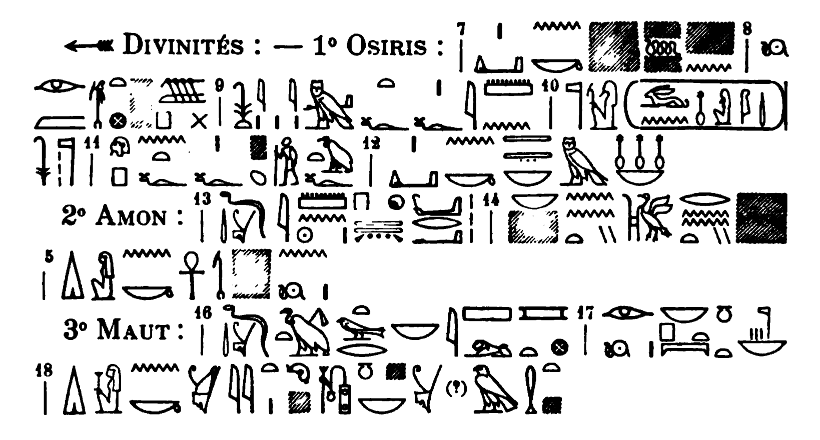
La paroi ouest est entièrement occupée par un tableau qui appartient à la *série droite*.

PAROI NORD (pl. XVI).

Tableau.



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens →.
2. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.



PAROI EST (pl. XV).

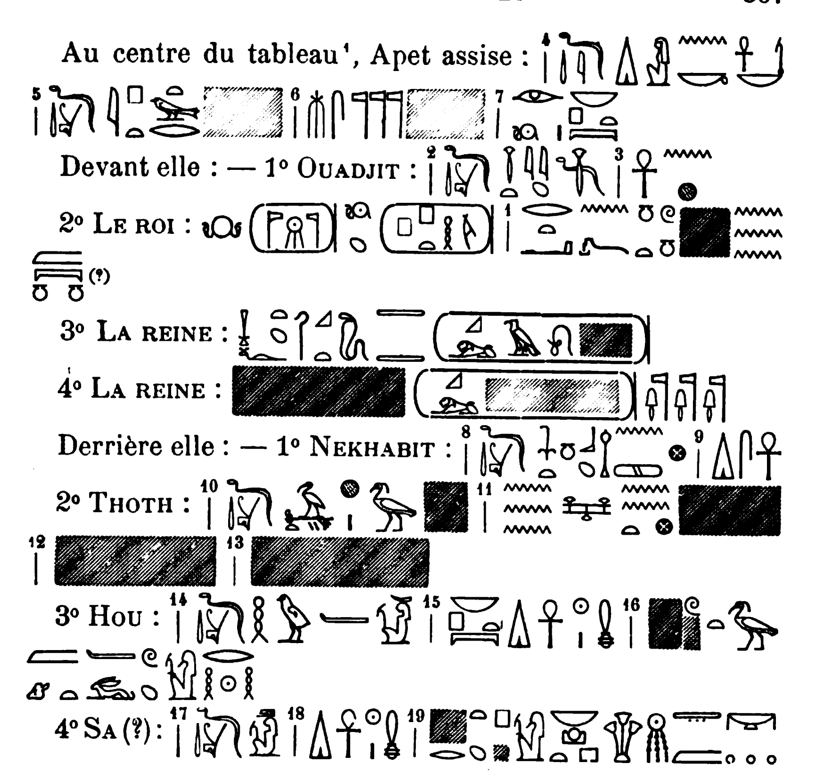
Tableau.



Le centre de la paroi est est occupé par une niche destinée à recevoir une statue de la déesse du temple, et qui forme à elle seule une chambre distincte du sanctuaire, un véritable naos, possédant une porte décorée de scènes et d'attributs propres à rappeler sa destination. Les deux parois latérales sont ornées d'une image d'Apet, sorte d'Hermès semblable à certaines figures d'Hathor qu'on remarque à Dendérah, à laquelle le roi fait une offrande.

[M. de Rochemonteix n'a copié, de cette partie du sanctuaire, que le tableau situé au-dessus de la baie. — C.]

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.



II

DÉPÔT DES ÉTOFFES (SALLE F DU PLAN[2]).

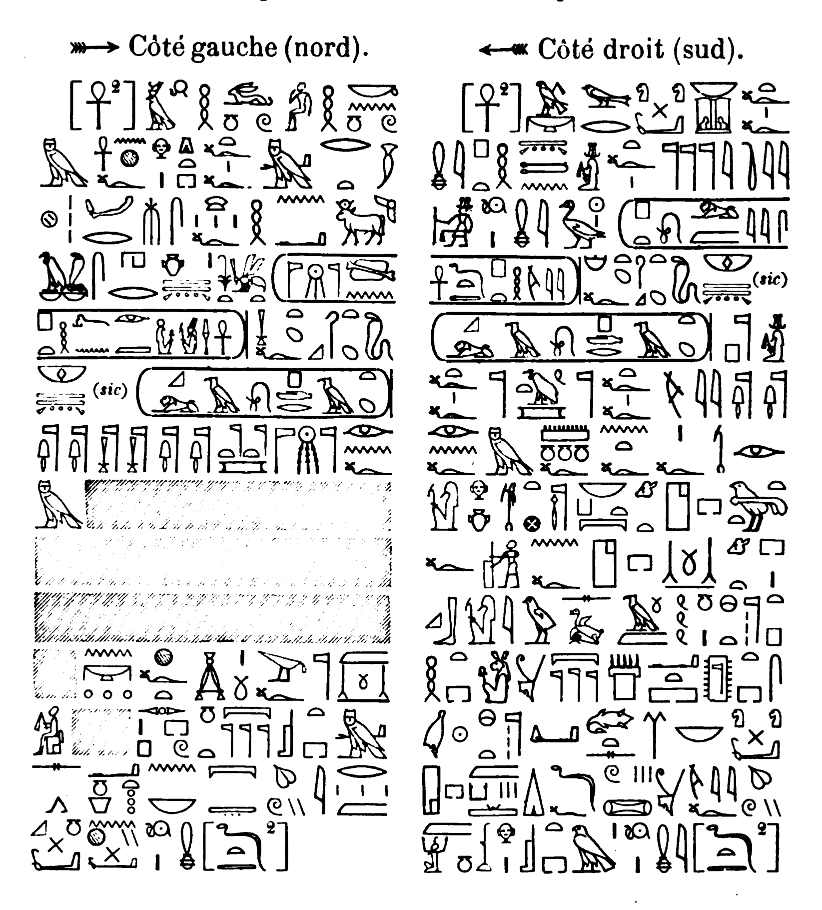
Portes. — *Inscription du linteau de la porte sud.*



1. Cf. Champollion, *Notices*, II, p. 253, et Lepsius, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 30.
2. M. de Rochemonteix n'a laissé aucune notice de cette chambre. — C.

La porte est n'a reçu aucune décoration.

Inscription du bandeau de la frise[1].



1. Déjà publié dans LEPSIUS, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 37 *a*.
2. Ce groupe est commun aux deux inscriptions.

1er registre.

Série droite (sud).

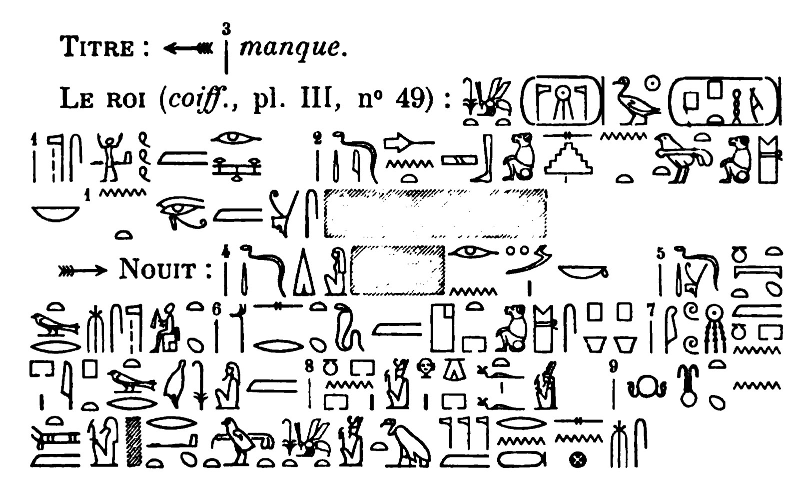
PAROI EST.

Tableau.

Le roi, coiffé du *klaft,* offre les trois qualités divines à l'Osiris Thébain, en gaine, « Osiris Unnefer, roi des dieux, roi du Nord et du Sud, protecteur des pays, *hiq nefer*, »

PAROI SUD.

Tableau Ier.



1. Le cynocéphale et le signe sont placés sur dans l'original.

Tableau II.

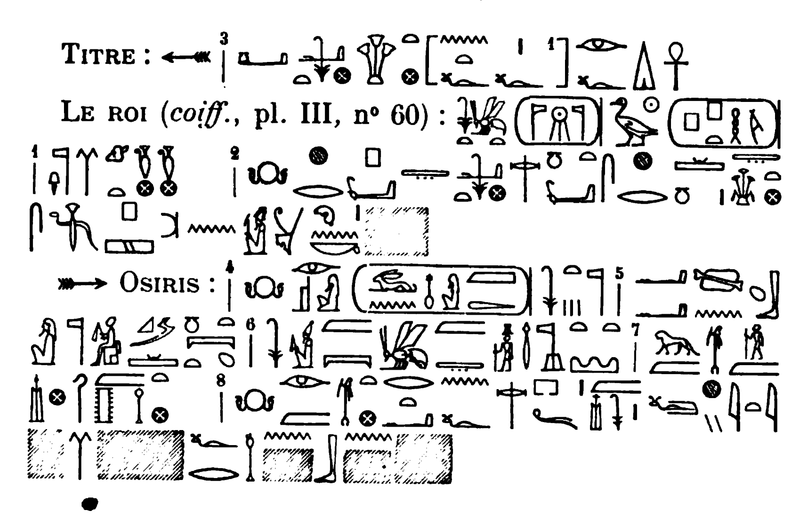
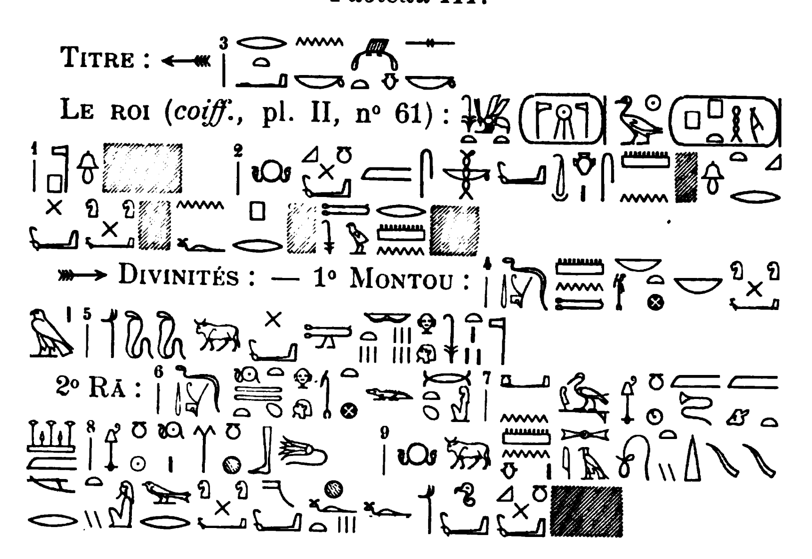


Tableau III.



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.

Série gauche (nord).

PAROI OUEST.

Tableau.

Le ROI du Nord conduit par TOUMOU qui le mène à MONTOU. Le reste de la paroi est détruit.

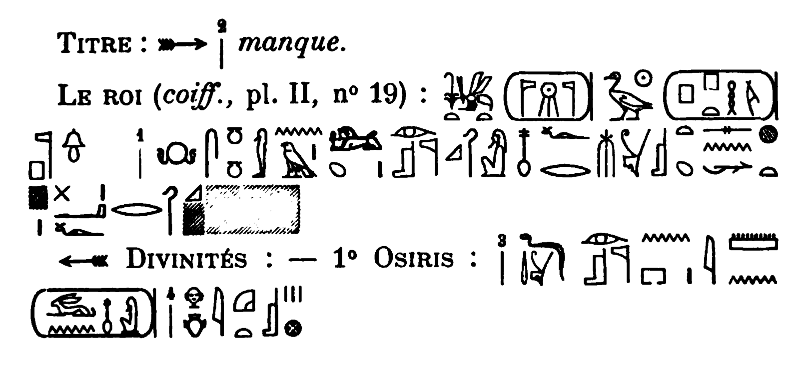
PAROI NORD.

Tableau Ier.

Ce tableau est en partie enfoui. Il ne reste de visible que quelques vestiges d'une scène d'adoration faite à Chons-Thot-Lunus et à Hathor par le roi et par la reine. Légende de la déesse :



Tableau II.



TITRE : → *manque.*

LE ROI (*coiff.*, pl. II, n° 19) :

← DIVINITÉS : — 1° OSIRIS :

2° Isis :

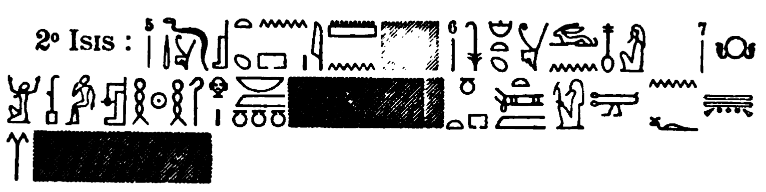


Tableau III.

Titre : ⟶ [2] *manque.*

Le roi (*coiff.*, pl. II, n° 21) : [redacted]

⟵ Divinités : — 1° Khonsou :

2° Hathor : [redacted]

2e registre.

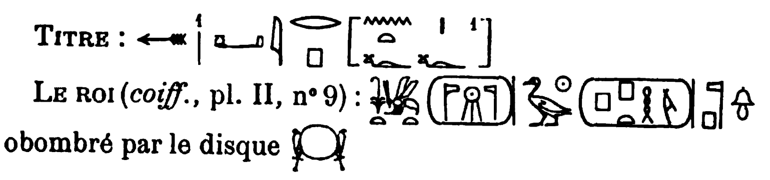
Série droite (sud).

PAROI SUD.

Tableau (au-dessus de la porte).

Titre : ⟵ [1]

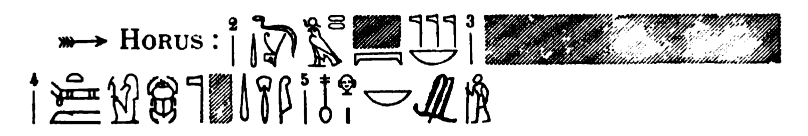
Le roi (*coiff.*, pl. II, n° 9) :



obombré par le disque

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.

→ HORUS :



PAROI EST.

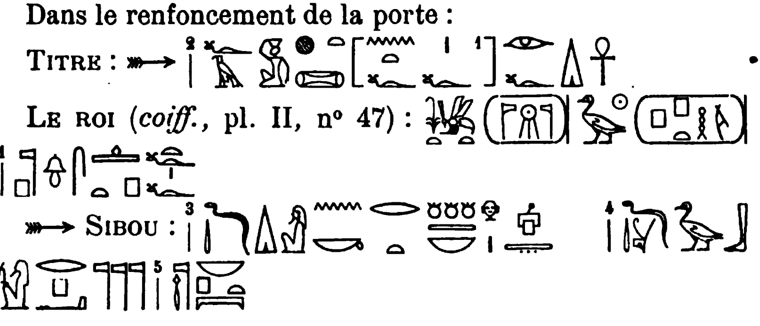
Tableau.

Dans le renfoncement de la porte :

TITRE : →

LE ROI (*coiff.*, pl. II, n° 47) :

→ SIBOU :



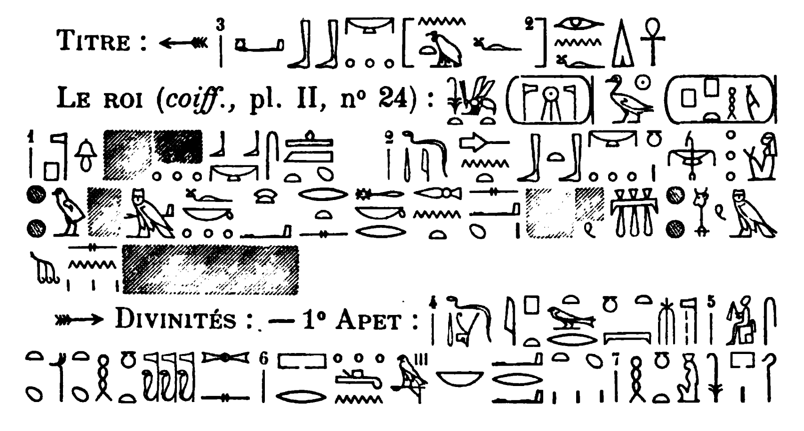
PAROI SUD.

*Tableau I*er.

TITRE : ←

LE ROI (*coiff.*, pl. II, n° 24) :

→ DIVINITÉS : — 1° APET :



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.
2. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens →.

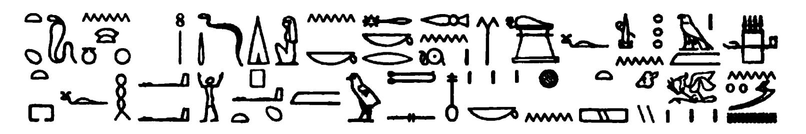


Tableau II.

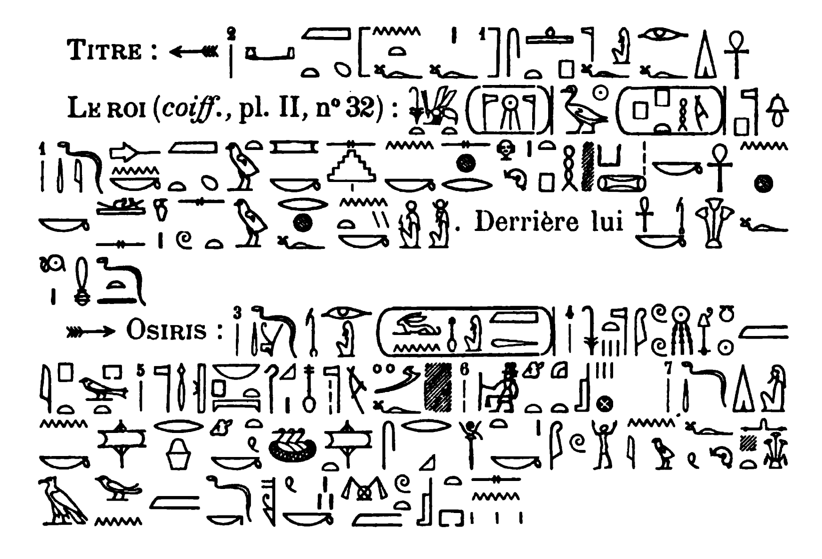
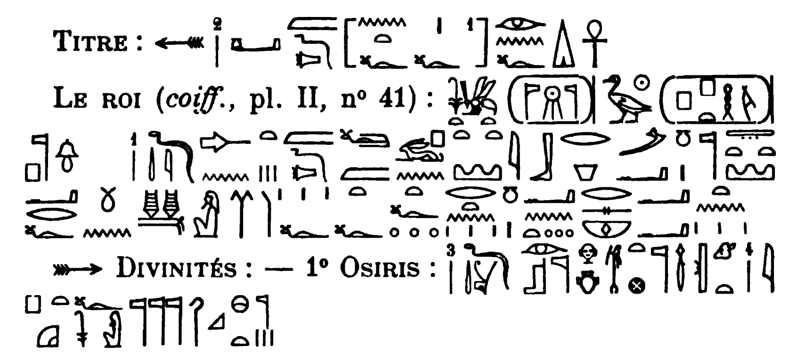


Tableau III.



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ⟶.

2° Isis :



PAROI EST.

Tableau[1].

Au-dessus de la porte :

Titre : ←

Le roi :

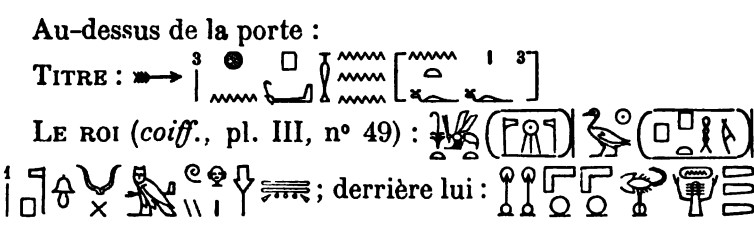
→ Osiris :

Série gauche (nord).

PAROI SUD.

Tableau.

Au-dessus de la porte :

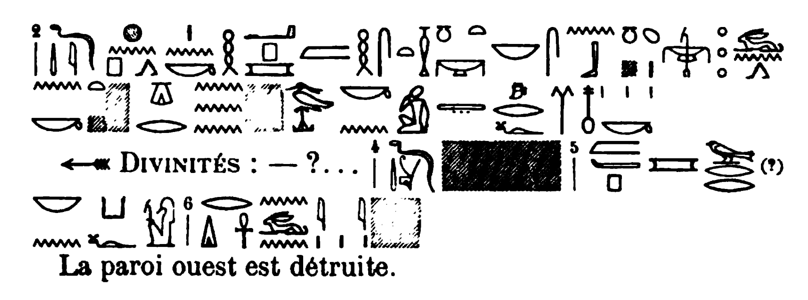


Titre : →

Le roi (*coiff.*, pl. III, n° 49) :

; derrière lui :

1. Lepsius, *Denkm.*, Abth. IV, Bl. 37 *a*.
2. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens →.
3. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.



La paroi ouest est détruite.

PAROI NORD.

Tableau Ier.

Tableau à demi détruit. Il ne reste plus que l'image d'une déesse à tête de lionne; *légende :*

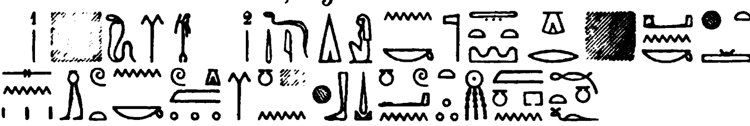
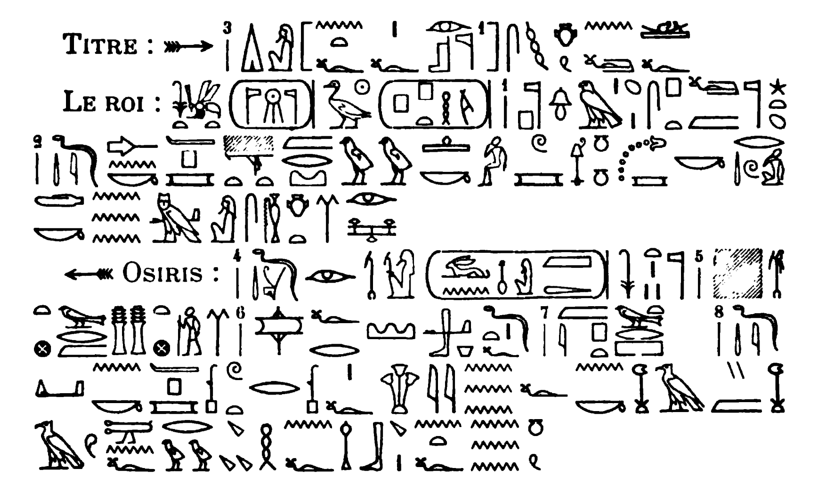
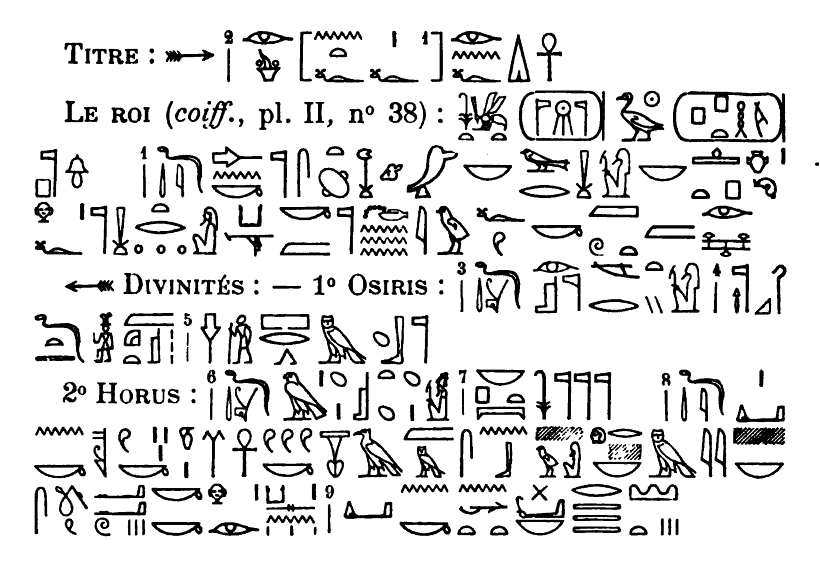


Tableau II.



1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.

Tableau III.



. . . .

En résumé, le temple d'Apet est consacré à la nature divine sous sa manifestation active et passive présidant elle-même à ses propres transformations. Le « lieu de l'engendrement » n'est pas traité comme un « mammisi », on n'y voit pas apparaître l'enfant nouveau-né avec le cortège d'Hathors lui donnant, comme les fées de nos contes, les qualités qu'elles personnifient, et les autres divinités qui le préservent des mauvaises influences. Ce n'est pas à proprement parler le lieu de naissance, c'est le lieu où il s'engendre, c'est-à-dire — il s'agit d'Osiris — où il meurt pour renaître. Ce temple est traité comme celui des grands dieux, avec cette différence qu'il est consacré non au dieu du matin et du soir, comme les autres temples, mais aux puissances qui aident à l'engendrement. Tout en lui répond à la naissance,

1. Les signes placés entre crochets sont écrits dans le sens ←.

au rôle et surtout au mythe d'Osiris : il devient une succursale du temple d'Amon, comme le temple des Terrasses, à Dendérah, est une succursale de celui d'Hathor destinée à l'accomplissement des fêtes importantes, et ici aussi peut-être, répond-il à une tradition différente de celle qui était représentée par le grand temple.

J'avais d'abord songé à faire copier par les membres de la Mission française les parties d'inscriptions qui manquaient dans le manuscrit de M. de Rochemonteix, et à faire collationner sur l'original celles dont nous publions la copie. Il n'a pas été possible de donner suite à ce projet. Je livre donc l'œuvre de M. de Rochemonteix, telle que nous l'avons trouvée dans ses papiers, en priant le lecteur de vouloir bien excuser les imperfections qu'elle présente forcément, et en espérant qu'un autre pourra la reprendre et l'achever. — G. M.

QUELQUES CONTES NUBIENS[1]

Le mouvement qui a conduit à rechercher les chansons populaires, les contes, les légendes, s'accentue de plus en plus; les recueils périodiques se multiplient, des sociétés d'émulation où chacun doit conter et chanter se fondent et prospèrent. Ces humbles documents sont entrés dans la science et y ont pris une place importante; des hommes d'un talent éminent, en Allemagne, en Angleterre, en France, se sont détournés de leurs travaux pour leur consacrer une étude attentive, et la méthode qu'ils ont instituée en a tiré déjà des lumières nouvelles pour l'histoire des grandes races. A côté de l'école philologique, une phalange, plus ardente encore à la collection, fouille dans les souvenirs de tous les peuples, s'adresse aux tribus les plus sauvages, tout en se refusant la moindre interprétation, et en annonçant qu'elle ne fait qu'amasser des matériaux pour une œuvre à créer dans un avenir indéterminé. J'apporte aujourd'hui ma petite part; mais à l'exemple des folkloristes purs, et peut-être pour ces motifs de réserve que bon nombre d'entre eux ne s'avouent pas, je me contenterai du rôle facile de narrateur, sans chercher à reconstituer, à travers les âges et les peuples, la genèse et les parentés des récits que j'expose ci-après.

1. Extrait des *Mémoires présentés et lus à l'Institut égyptien*, t. II, p. 433-549.

I

Ces récits ont été recueillis parmi les populations à qui les fellahs d'Égypte et les nomades avoisinant le Nil donnent, avec une nuance de mépris, le nom de *Barbarins*[1].

Serrés sur l'étroite bordure que le fleuve a formée le long de ses rives, depuis Assuan jusqu'aux environs du Gebel Barkal, les Barbarins vont chercher leur vie dans des régions plus privilégiées. Ceux du nord descendent en masse dans les campagnes et les villes égyptiennes pour se faire gardiens de récoltes, veilleurs de nuit, domestiques, matelots, interprètes. Ceux du Dongola, au sud, manifestent mieux encore leur esprit assimilateur (surtout dans leur jeunesse), leur activité; ils ont, dans tous les marchés du Soudan, des colonies commerciales puissantes, se font les courtiers et les percepteurs de l'Égypte[2]. Dans ce siècle même, des hommes de leurs tribus ont été les héros de brillantes aventures. Faut-il le rappeler, le Mahdi, qui vient d'associer dans un mouvement formidable tant de mécontents, d'avides et de fanatiques des races les plus diverses, est originaire d'une île du Dongola; et les Anglais ont semblé croire qu'un autre Barbarin, le sheikh Tombol, le descendant des Tombol et des Zuber d'Argo, couvrirait l'Égypte contre l'envahissement du Soudan.

Les Barbarins ne sont pas intéressants seulement pour leurs qualités morales : voisins immédiats des Égyptiens, ils en diffèrent essentiellement par le type physique, et se dis-

1. بربري *barbari* « barbare », pl. *berābra*. Contrairement à l'opinion de H. Brugsch, je crois que la ressemblance de *barbari* avec le nom de la ville de *Berber* et des *Berberata* antiques du Haut-Nil est toute fortuite. — M. Léo Reinisch a déjà, à la suite de sa grammaire nubienne, donné un choix très intéressant de fables, d'historiettes, d'on-dit barbarins.

2. Du moins, avant la victoire des Mahdistes.

tinguent non moins des nomades de race Kushite[1] qui les entourent de toutes parts, et auxquels ils ne s'allient pas.

Se fondant sur l'identité de langue, on leur attribue la même origine qu'aux misérables nègres du Dar Nuba, traqués dans les montagnes du Kordofan, au sud de Lobeïd, dont on a fait ainsi, avec PRITCHARD, leur première patrie. Ce n'est point ici le lieu d'entrer dans une discussion scientifique de cette assimilation ; je n'ai pour cela ni la compétence nécessaire, ni la disposition de documents anthropologiques *précis*, lesquels font encore, je crois, un peu défaut. Mais je ne puis m'empêcher de reporter mon souvenir sur ces représentants des tribus Nobawia[2], que j'ai interrogés pendant un séjour que je fis, en 1877, à Wadi-Halfa, à l'époque des hautes eaux, c'est-à-dire au moment de l'affluence des *gellabs*[3] ; il m'a semblé alors qu'il y avait tout un monde, au point de vue de l'intelligence et des traits, entre eux et leurs prétendus frères. Je les ai trouvés plus dégradés que les autres esclaves nègres convoyés avec eux, et les rapports des voyageurs me confirment que je n'ai pas eu là une impression de circonstance.

En fait, les Barbarins, tels que nous les voyons aujourd'hui, sont une race mixte, reste des derniers champions de la cause nègre dans la lutte tant de fois séculaire qui s'est livrée, sur les bords du Nil, entre deux grandes familles humaines, les fils de Kush frère de Misraïm et les noirs Sou-

1. J'entends par Kushites les tribus de même race que les nomades Bishari, Hadendoa, Beni-Amer, dont la langue est apparentée avec l'ancien égyptien, et qui occupent en majorité les déserts du Soudan égyptien et la portion du continent africain bornée par le Nil et la Mer Rouge, y compris l'Abyssinie et les territoires Galla et Somali, soit qu'elles aient conservé leur idiome ancien, soient qu'elles aient appris une langue sémitique.

2. C'est-à-dire du *Dar Nuba*.

3. Ceux qui font le commerce d'importation ; en particulier, marchands amenant en Égypte les produits du Soudan et, naguère, des caravanes d'esclaves.

daniens. Chez eux le corps a cette élégance de formes qui est l'apanage des Bisharis, des tribus de la Mer Rouge et de l'Abyssinie, avec des caractères qui rappellent le nègre[1]. D'Ibrim à Sukkod, surtout dans le Mahas, quelques individus semblent appartenir à la race noire. Mais le type kushite tend à prédominer dans nombre de cantons, en dépit des effets de l'esclavage, qui, jusqu'à ces temps derniers, a contribué à maintenir l'influence de l'autre sang. C'est au contraire l'élément soudanien qui a la prépondérance morale et impose sa langue. Les Barbarins, en effet, comme l'a établi avec autorité R. Lepsius[2], parlent une langue nigritienne qui résonne sans écho au milieu des langues voisines. L'étude de leurs dialectes a permis de reconnaître plusieurs divisions primitives dans la race[3] :

1. Sur les croisements de races dont le Soudan est encore aujourd'hui le héâtre, voy. Topinard, *L'Anthropologie*, 3e éd., p. 387.

2. *Nubische Grammatik*, *Einleitung*, p. II sqq.

3. D'après les gens du Dongola, le pays des Barbarins (des Nobawia du Kordofan, dont le nom est devenu synonyme d'esclave, ils n'aiment pas à faire mention) est habité par les fractions suivantes :

Mattokki (traduit ordinairement par « Orientale », que je traduirai ici par « homme de gauche » en regardant la Mecque. Comp. *in* « celui-ci », *in iion* « à droite », avec *man* « celui-là », d'où *matton* « de gauche »). au Wadi Kenus : Arabel Egad (non Barbarins), au Wadi el-Arab ; Feiadik̃a, au Wadi Nuba ; Sukkodâsir, au Dar Sukkod ; Mahasi, au Dar el-Mahas ; Dungulawi, depuis la troisième cataracte jusqu'aux environs du Gebel Barkal.

Dans la liste de M. Reinisch (voir *die Nuba-Sprache*, t. II, p. 38), le nom de Fadija ou Fiadija, ou, comme il écrit à l'allemande, Fadidscha, appartient aux gens du Sukkod. En réalité, le nom de Fadik̃k̃a ou Feiadik̃a est un sobriquet, qui s'applique aux habitants de la vallée depuis Derr jusqu'à Soleb. Je n'ai pour le moment à en donner aucune interprétation qui ne soit hypothétique. Mais il ne faut considérer l'étymologie par à peu près de « moribonds », qu'ont rapportée M. Reinisch (*die Nuba-Sprache*, t. I, p. 133) et R. Lepsius (*Nubische Grammatik*, p. 246), que comme un trait des Mahasis contre l'avarice de leurs voisins du Sukkod.

Enfin, les Mattokkia appellent Saidokki (l'homme d'en haut, ar. صعيد) le Barbarin du Wadi Nuba.

Un premier dialecte occupe les deux extrémités du pays barbarin, la région de Dongola au sud, et au nord le Kenus, d'Assuan à Wadi-s-Sboue (près Korosko) ; au milieu, séparés du Kenus par une bande étroite de Bédouins kushites, les Feiadika et les Mahasi parlent deux variétés d'un second dialecte.

Quant aux dialectes dont se servent les Nobawia du Kordofan, sous le nom indigène de *Kuliniri* (il faut en distinguer deux, peut-être trois), ils forment un groupe à part. F. Müller les comprend, comme une langue proprement dite, à côté du Nubah (des Barbarins), dans sa grande famille Nubah-Fulah (*Grundriss der Sprachwissenschaft*), où il fait entrer les langues de la lisière méridionale du Sahara, depuis le Nil jusqu'à l'Océan Atlantique. Langues sœurs ou dialectes du barbarin, l'étude en est malheureusement peu avancée, par suite des obstacles difficiles à franchir qu'oppose aux investigations la grossièreté de ceux qui les parlent.

II

Les Denagla (gens de Dongola) se considèrent comme la souche des autres Barbarins. L'opinion admise est qu'ils sont des descendants de ces Nobates ou Nubiens qui, au temps de Strabon, disputaient la rive gauche du Nil aux tribus kushites des Blemmyes et des Megabares, qui fondèrent ensuite un Empire chrétien [1], détruit par les Musulmans, après six ou sept siècles de durée, et dont le nom était encore naguère étendu à tous les peuples du Soudan égyptien. Les données de l'histoire, les renseignements géographiques, l'appellation de Wadi Nuba appliquée à une partie du pays barbarin, tout concourt à mettre le fait hors de doute. Un peu avant le

1. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte*, t. I, p. 11.

commencement de notre ère[1], ils faisaient face au Nil de Berber à Dongola, tenant les routes commerciales qui conduisent au Kordofan, et s'étendant jusque dans les Oasis parallèlement à l'Égypte, dans les positions qu'occupent aujourd'hui les Kababish.

Les Nobates se rattachaient donc à la famille *noire* et nous entendons aujourd'hui leur langue telle qu'ils la parlaient. On sait, en effet, que Dioclétien, pour endiguer les incursions des Blemmyes, transplanta au voisinage de l'Égypte, dans le Kenus, une fraction des Nobates des Oasis : or, les Kensia[2] et les Denagla, séparés depuis seize ou dix-sept siècles, se comprennent sans difficulté.

Ce ne fut là d'ailleurs qu'un des épisodes sans cesse reproduits de la résistance des Soudaniens à la poussée des Kushites. La possession du Kenus, accordée par Dioclétien, ne fut pas si paisible, puisque le Dongolawi Silko dut revenir battre les Blemmyes dans Kalabsheh; partout, à cette époque[3], les deux races en présence, campées de chaque côté du fleuve, se reprenaient successivement les îlots de verdure créés par les eaux dans cette vallée aride. Depuis, les Nobates ont, à l'exception du petit territoire qu'ils occupent sur le Nil, cédé le passage aux envahisseurs qui s'étendent maintenant à l'ouest du fleuve. Déjà, dans les contacts d'une lutte prolongée, ils avaient dû subir le mélange du sang étranger.

Intéressant chapitre de l'histoire des migrations des peuples ! Il a fallu des milliers d'années aux fils de Kush, pressés par les Sémites, pour traverser le Nil et en repousser les populations noires.

Sous la VI[e] dynastie, toute la partie du Soudan confinant à l'Égypte était complètement nègre et l'inscription d'Una nous montre les Wawa masquant les Kushites qui déjà

1. Strabon, *Géogr.*, liv. XVII, ch. 1, 11.
2. Gens de Kenus.
3. Strabon, *Géogr.*, liv. XVII, ch. 1, 11.

s'avancent de la Mer Rouge. A la XIIe dynastie, ces derniers ont progressé, et, depuis la XVIIIe dynastie, le titre de Prince de Kush, attribué aux gouverneurs du Soudan, atteste l'importance du rôle qu'ils jouent désormais. La fondation du royaume de Napata a favorisé à nouveau l'expansion de leur race. Mais l'apparition des Nobates signifie que les Soudaniens n'ont pas désarmé, et que, si les Kushites exercent leur influence à l'est du fleuve et vers l'Abyssinie, sur les routes qu'ils ont parcourues, l'Ouest n'est pas encore à eux.

On identifie volontiers les Nobates à ces Wawa, qu'on retrouve au sud de l'Égypte pendant toute l'histoire pharaonique. Je n'y contredis pas. Tout au moins faisaient-ils partie d'un ensemble de tribus comprises sous ce nom générique, et dont quelques membres épars sont perdus au milieu des nomades, le long du Nil Blanc. En ne les suivant que là où ils ont laissé des traces de leur langue et un souvenir de leur passage, on peut, sans donner beaucoup à l'hypothèse, voir en eux une race de même type que les For, les Kundjara, etc., qui, sous les dernières dynasties égyptiennes, du Kordofan où elle avait son centre, superposée à des peuplades inférieures déjà cantonnées, comme aujourd'hui, dans les montagnes, rayonnait jusqu'à Napata, et qui, après avoir probablement substitué aux rois d'origine thébaine des princes dont les noms ont une physionomie nubienne, Kash-to, Shaba-ok, Shaba-to-ko, Tahra-ko, ressaisit, pour un long temps, au déclin du royaume d'Éthiopie, l'avantage dans la lutte pour la possession du Nil.

Les Fiadikka et les Mahas semblent avoir pris les premiers la place qu'ils occupent aujourd'hui ; éloignés des routes qui conduisent au Nil, couverts au Sud par les Denagla, protégés au Nord par les Matokkia, ils se sont maintenus plus purs.

Ainsi, à l'intérêt qui s'attache pour les spécialistes à la réunion des légendes et contes d'une race quelconque, il faut

joindre ici celui que provoquent ces tribus NUBIENNES (appelons-les de leur vrai nom), qui ont eu dans le passé une action considérable, qui se sont constituées politiquement dans un pays dont l'histoire est un chapitre de l'histoire d'Égypte, et qui, par leur langue, leur origine, nous assureront par la suite un point de départ pour l'étude des langues et des croyances de la partie de l'humanité répandue à travers l'Afrique centrale.

Au reste, contes et légendes, c'est peut-être tout ce que nous pouvons attendre des Nubiens, en dehors des renseignements qu'ont fournis les Égyptiens, les Grecs et les Arabes. L'islamisme a fait table rase de leurs idées et de leurs souvenirs; le régime des Kashef bosniaques et turcs[1] qui, de leurs châteaux féodaux, rançonnent les vaincus, a consommé le morcellement des Nubiens et l'affaiblissement de la vie nationale. Or, pour les races qui n'ont pas une organisation politique ou sacerdotale solide, l'histoire n'a pas de plans, le présent s'écoule sans souci de l'avenir, et elles n'entrevoient le passé que dans un brouillard confus. N'ai-je pas entendu un rhapsode de Farreg (en face d'Ibsambul) chanter :

Hellilhellilè asiltanga
Absimbelka, birbĕga
Fransis-kui awsana ;

« Hellilhellilé à son origine
Absimbel, le temple,
Les Français ont fait »,

mettant au compte du nom le plus récent les grandeurs de tout le passé?

1. Les alliances ont fait de leurs descendants des Barbarins purs.

III

Le récit auquel j'ai donné le n° I est peut-être de ceux où peut glaner l'histoire.

C'est un épisode d'une guerre entre les gens d'une localité située à 40 kilomètres au nord de Wadi-Halfa, Andan, et ceux du Faras de l'Est, habitants de l'autre rive, conté d'après la version d'Andan. Il m'a été fourni par un homme ignorant, et cependant, de tous les morceaux que je connais dans cette langue, c'est celui où la recherche de l'effet littéraire est la plus manifeste. Malgré les altérations infligées à l'expression par une mémoire grossière, la phrase est nerveuse, et, dans certains passages, nettement rythmée.

La scène se passe dans un pays très pauvre, nourrissant mal ses rares habitants et dont quelques ânes composent toute la cavalerie ; faut-il voir dans ce récit un souvenir des antiques combats dont Noirs et Kushites faisaient retentir la vallée ? Les Nobates devaient avoir une cavalerie importante, et le cheval dongolawi est encore un des plus estimés du Soudan, au rapport de MUNZIGER-PACHA qui en donne une description dans ses *Ostafrikanische Studien,* sur le Kordofan.

Les nos II, III, IV, V sont des contes proprement dits. Les titres écrits en tête des traductions, n'ont pas été fournis par les narrateurs ; je les ai ajoutés pour plus de commodité.

En examinant le canevas du n° II, que j'appelle *Le Fils de l'âne*, on ne peut s'empêcher de songer à cette fable de *Poucet* que M. GASTON PARIS [1] a analysée dans une délicate et ingénieuse étude. Je soumets aux mythographes les rapprochements suivants :

1° *Le Fils de l'âne* n'est pas ridiculement petit ; mais en revanche, son origine est non moins humble que miracu-

1. *Le Petit Poucet et la Grande-Ourse*. Paris, 1875.

leuse, et puisque je me laisse aller au besoin de comparer, j'ajouterai que l'âne dont il est issu, marche avec deux files de sept grands chameaux, comme le petit bouvier à côté des sept bœufs, les *septem triones;*

2° Le jour même de sa naissance ainsi que *Poucet,* le *Fils de l'âne* s'en va, sinon piquer les bœufs, du moins faire paître les chèvres de sa mère;

3° Comme *Poucet,* comme Hermès, qui volaient des bœufs, il vole des chèvres. Les Kababish ou chevriers du désert de Bayuda n'auraient pas mieux transformé la légende.

Les autres incidents rappellent, par un hasard assez curieux, le thème sur lequel PERRAULT a brodé son *Petit Poucet.* Mais la délivrance des frères et la mort de l'ogre n'est là qu'un des mille exploits de notre héros. Au *Fils de l'âne* les Nubiens aiment à faire l'hommage de toutes les actions merveilleuses, de tous les exploits contre les ennemis du genre humain, les ogres et les crocodiles, de quelque source que leur en vienne la mémoire.

Le conte n° III, que j'ai appelé *Les voyages du Fils de l'âne,* caractérise bien cette tendance. Le conteur y met d'abord en scène le héros d'une plaisanterie plus ou moins grossière, qu'il finit bientôt par identifier au *Fils de l'âne,* et il égrène sous ce patronage des aventures dont on n'entendra pas, sans quelque surprise, l'écho en Russie et dans les provinces de France. La plupart des aventures du *Fils de l'âne* sont, en effet, précisément celles où les paysans de Lorraine et de Bretagne[1] aiment à suivre *Jean de l'Ours.* La version occidentale contient les épisodes de la canne colossale, d'hommes à facultés extraordinaires, de la chasse, du repas volé par un être surnaturel et de la victoire du héros sur ce dernier, du puits, du trésor, de la fille, de l'aigle qui

1. Voir notamment les *Contes lorrains* de M. Cosquin, et la *Littérature orale de la Haute-Bretagne* publiée par M. Paul Sébillot dans la collection des *Littératures populaires,* t. I, Paris, Maisonneuve; l'auteur a prodigué p. 85 les renseignements bibliographiques sur le motif de notre conte.

se nourrit de chair, groupés dans le même ordre que par la version nubienne. Celle-ci les assaisonne de quelques détails intéressants qui flottent dans le folklore oriental. D'autre part, l'obstruction du Nil par le crocodile et l'exposition d'une vierge, la demande un peu incohérente du héros à la jeune fille, son sommeil, sont les débris d'autres légendes que nous retrouverons peut-être plus complètes. — Enfin, on peut remarquer en passant que le *Fils de l'âne*, comme tout bon Barbarin, retourne auprès de l'épouse qu'il a quittée sans avoir donné sa foi à des étrangères.

Le conte n° IV m'a été dicté à Wadi Halfa par un marchand de dattes de Dongola. C'est la donnée du *Chat botté*, avec des détails de provenance arabe. C'est également celle du n° V, *Le renard et le pauvre homme*. Le récit, sous cette seconde forme, a été recueilli à Ibrim. Il a une couleur, et, je dois le dire, une lourdeur plus nubiennes. Les n°s IV et V reproduisent ensemble le fond de presque tous les épisodes du conte de PERRAULT. Le n° V y joint une leçon de morale. Le renard qui, dans le folklore nubien, se présente comme un ami ingénieux de l'humanité, est mal payé de retour par celui qu'il a comblé de bienfaits.

On trouvera le passage flétrissant l'ingratitude de l'homme envers le renard dans un apologue dont M. REINISCH a rapporté deux versions [1], l'une saidokkia et l'autre dongolawia, où l'ingratitude de l'homme est mise en parallèle avec l'ingratitude du crocodile. Le n° VI, *L'homme et le crocodile*, dégage le thème élémentaire de cette petite moralité qui revient souvent dans les veillées nubiennes. L'apologue est un genre fort goûté des Barbarins, bien qu'ils n'y paraissent pas inventeurs, comme il l'était des Anciens. C'est qu'avec sa forme brève et saisissante, il fait sur les esprits peu cultivés et de courte contention une impression que le raffiné moderne reçoit affaiblie ; il éveille en eux les premières jouis-

1. *Die Nuba-Sprache*, t. I, p. 191-195, 206-211.

sances de la comédie de caractère. On l'accueille facilement d'où qu'il surgisse. Nerveux, léger, il voltige de bouche en bouche, de génération en génération, de tribu en tribu, franchissant les mers, suivant les caravanes à travers les continents, avivé par la distance et le temps. *L'homme et le crocodile* a voyagé ainsi depuis de longs siècles[1], et je crois bien qu'il est parti avec d'autres allégories redites aujourd'hui du Kenus à Merawi, de notre vieille Égypte où Ésope a tant puisé, dont l'expérience et la malignité confièrent leurs aphorismes et donnèrent une voix humaine aux animaux et aux choses que sa piété avait accoutumé d'animer d'une âme divine. M. Maspero, qui a interprété pour tous, avec tant de science et de talent, les restes de la littérature populaire[2] de ce pays, n'a-t-il pas lu sur une tablette de la XXe dynastie[3] *Les membres et l'estomac*, cette fable avec laquelle Menenius Agrippa calmait la plèbe romaine et mettait fin à une crise sociale[4] ?

J'ai donné, comme un spécimen d'importation arabe, le conte no VII, *Pauvre Ali, heureux Mohammed,* dont le héros devient roi à la suite du prodige même par lequel, au dire du grave Tite-Live, les dieux de l'Étrurie voulurent annoncer à Tarquin qu'il régnerait sur Rome.

Aux spécialistes d'ailleurs le soin de circonscrire dans ces

1. Comparez *The brahmin, the tiger and the six judges* de la série des contes indiens que M. Frere a réunis sous le titre *Old Deccan days*, Murray, 1868, p. 198. Dans ces contes, le Chacal joue le même personnage que le Renard des Barbarins. Que de rapprochements à faire entre les légendes de ce seul volume et celles qui amusent encore l'artisan du Caire et le fellah, ou qui passionnent les réunions sous les palmiers de Derr et de Dongolah !

2. *Contes égyptiens*, t. IV de la collection des *Littératures populaires*, Paris, Maisonneuve.

3. *Études égyptiennes*, t. I, p. 260-264.

4. Voy. la série des apologues dans les curieux *Entretiens philosophiques d'un petit chacal koufi et d'une chatte éthiopienne* dont la science doit à M. Revillout une étude et une traduction du démotique. Cf. *Revue égyptologique*, t. I, p. 143-144, 153-159; t. II, p. 83-89; t. IV, p. 72-88.

récits le fonds propre aux Nubiens et ce qui leur vient de la vieille Égypte et de leurs voisins kushites, de l'Europe par le fleuve, de l'Orient et de l'Afrique par le désert.

Il me reste après cette introduction, peut-être un peu longue, à donner quelques indications au sujet de la transcription du texte nubien.

Les palatales, que j'ai transcrites *k̃*, *g̃*, *ñ*, sont formées par le choc du dos de la langue contre le palais, un peu en avant du point de contact de *k*, *g*; elles doivent se prononcer à peu près comme en français *kie*, *guie*, *nie*; *š* est le *ch* français; le signe · sur une voyelle marque une élévation de la voix.

Je n'ai pas adopté le système de R. Lepsius[1], qui a des inconvénients; il ne distingue pas, en effet, l'articulation *k̃* qui est la sourde correspondante à *g̃*, bien qu'elle entre dans la composition de certains radicaux, sous prétexte qu'elle n'a pas dû appartenir à l'alphabet primitif, et qu'elle n'est le plus souvent qu'une modification euphonique du *g̃*. Cependant R. Lepsius écrit *k*, lorsque, dans des cas analogues, cette sourde remplace la sonore *g*. Il a aussi désigné par une lettre spéciale le *ñ*, qui n'est pas non plus une articulation primitive. Enfin il a remplacé par un seul signe, *n*, le groupe *ng*, même lorsque l'*n* et le *g* appartiennent à deux thèmes rapprochés par le hasard; j'écris simplement *ng*; il suffit de prévenir que ce groupe a toujours la prononciation de γγ du grec. Exemple : *aman* « l'eau », *amangon* « et l'eau », prononcer *amaγγon*.

J'ai renoncé à donner des notes grammaticales; elles auraient pris un développement trop considérable; je me réserve dans un travail spécial d'insérer ce qui me reste à dire sur la grammaire nubienne après les beaux travaux de R. Lepsius et de M. L. Reinisch.

1. *Nubische Grammatik*, *Vorwort*, p. 4-5 non numérotées. Les mots arabes adoptés, avec ou sans modification, par les Nubiens et qui figurent dans les contes ci-après, ont été transcrits en note, sous leur forme originale.

I

Baññid Andangon Faraskon uwo fakkil haseloi[1].
Histoire et Andan et Faras deux entre arrivée.

Zmanna[2] *malek*[3] *uwoi dawwurillona-messan, wèr wèkka dingiğ-*
Jadis roi deux qui des grands étaient l'un l'autre se faisaient
kessan. Tellaton nai haroppa[4] *talabkeno*[5]*? Oğ Onogin todi mien*[6]
la guerre d'eux qui la guerre avait demandé Oğ d'Onog le fils de cent
taffabi; tar Faraska hökmikenon[7] *tinom barrila*[8] *mia*[6] *engan daw-*
le père lui Faras commandait de l'ouest au rivage cent de frères le
wulim-menon kulli[9] *wèn dötin mièt*[6] *totta ünnisan, kulli wèn dötin*
grand c'est lui il était tout un chacun cent fils enfantèrent chacun
murti wèkka dok-kessan[10].
cheval un montaient.

Malek[3] *matton barreni*[8] *mièt*[6] *totton mièt*[6] *murtigon kankenon.*
Le roi de l'est celui du rivage cent et fils cent et chevaux avait
Gasr[11] *wèkka goñinnenga firigkenon Oğnagetta, goñosagon*
château un l'acte de construire il voulait Oğ comme et ayant construit
tangistanga Farasi udröson. Oğ wīda tarin Farasi igekka la-
nom son Faras publia Oğ alors de lui Faras l'acte de dire ne

RÉCIT DE GUERRE ENTRE LES PAYS D'ANDAN ET DE FARAS[12]

Il y avait autrefois deux rois puissants qui étaient en guerre. Et qui avait déclaré la guerre à l'autre? C'était *Oğ*, fils d'*Onog*, père des cent, qui commandait le pays du Faras de l'Ouest. Il était le premier de cent frères qui tous avaient eu cent fils, et chacun de ceux-ci montait un cheval.

Or, le roi du pays de l'Est, n'avait que cent fils et cent chevaux. Il voulut bâtir une forteresse à l'exemple du roi Oğ, et l'ayant bâtie il lui donna le nom de *Faras*. Mais Oğ s'y

1. حصل. — 2. زمان. — 3. ملك. — 4. حَرب. — 5. طَلَب. — 6. مائة. — 7. حكم. — 8. بَر. — 9. كُلّ. — 10. Pour *dog-kensan*. — 11. قصر. — 12. Raconté par Ali Andanokki.

la'ion[1], *takkon Ok̃k̃a ğaga welèson. Ok̃k̃on misalka*[2]
consentit pas (dit non) et lui Oğ craignant abandonna et Oğ un envoyé

idirtiron gasringa[3] *goñagongen; lāken*[4] *tangistanga Andankissè*
lui envoya ton château et bâtissant soit mais son nom Andankissé (la baraque)

manger; takkon masa'ion. Gem tuskom balla[5], *Oğli Andankissèg*
établis et lui bien dit-il. Année de trois à la suite cet Oğ-là Andankissé

dummadinnenga firgon. Lāken[4] *in nobāg'*[6] *Andankissèn maleki*[7]
l'acte de s'emparer de désira. Mais cette fois d'Andankissé le roi

menğosa dingall eion. Išrut[8] *nhar*[9] *tuskollimmenon,*
s'étant opposé je ferai la guerre dit-il les conventions jour trois (mardi) ce fut

nhar[9] *eğğimagon*[10] *dingilimmenon.*
jour et le vendredi la guerre ce fut.

Tinom barregon[11] *murtigon ademgonnog(o)*[12] *kelmuntašara-*[13]
De l'ouest et le rivage et les chevaux et les hommes avec comme la [troupe confuse

menon, baharra[14] *sukkinna waqtiga*[15] *amanga mukkenkummen-*
était dans le fleuve de leur descente à l'heure l'eau ils n'avaient pas

nan, irkigon sahmatan[16] *kok̃k̃ikiññamenon.*
laissé et le pays de cohue fin sans était

opposa, et il céda par crainte: « Que tu aies bâti ton château, lui dit l'envoyé d'Oğ, soit! mais tu l'appelleras *Andan la baraque.* » Et le roi de l'Est répondit: « C'est bien! » Trois ans plus tard, cet Oğ voulut mettre la main sur Andan la baraque. Cette fois le roi de ce pays résista et dit: « Je ferai la guerre! » Les pourparlers furent le mardi, et la guerre fut le vendredi.

Cependant sur la rive occidentale s'agitait la multitude confuse des cavaliers et des chevaux; à l'heure de l'abreuvoir, ils tarissaient le fleuve; et la contrée retentissait de la cohue immense.

1. لالا. — 2. مرسال. — 3. قصر. — 4. لاكِن. — 5. بعد. — 6. نوبة. — 7. ملك. — 8. شروط. — 9. نهار. — 10. الجمُعة. — 11. برّ. — 12. Pour *ademirigonnogo*. Cf. ابن آدم. — 13. كالمتشرة « comme la troupe confuse », rad. نشر. — 14. بحر. — 15. وقت. — 16. زحمة.

Kan[1] *Andankissèn maleki*[2] *murtitanguga fag̃irn*[3] *amanna, boié*[4]
Était d'Andankissé le roi ses chevaux du matin à l'eau couleur

azraglog[5] *kassog̃g̃a*[6] *sukkak̃kon baharra*[7]. *Dehorragon*[8], *az-*
bleue avec (les) ayant revêtus (les) fit descendre au fleuve et à midi le

ragka[5] *tiffig̃a ahdarrog*[9] *noiak̃kon, wīda baharra*[7] *sukkak̃kon.*
bleu ayant secoué du vert avec (les) recouvrit puis au fleuve (les) fit des-[cendre

Asriddogon[10], *ahdarka*[9] *kusmig̃a asfarrog*[11] *noirog̃a*
et vers l'asr le vert ayant frotté avec du jaune (les) ayant recouverts

amando sukkak̃kon. Megrebiddogon[12] *ahmarrog*[13] *noirōg̃a,*
à l'eau il (les) fit descendre et vers le coucher du soleil avec du rouge (les) ayant recouverts

wīda ennahar[14] *tuskolla saa*[15] *wēndōtin, boié*[16] *hiligik̃kiramenon*[17].
puis jours dans les trois heure chacune couleur espèce différente fut

Awa mallekon, murtin g̃awillogo, faresin[18] *ag̃ag̃log sahmaia-menon*[19].
nuit et toute des chevaux avec le hennissement des cavaliers avec les cris pleine de tumulte fut.

Id wè malek[2] *Andankissèn šogollog*[20] *markak̃ka tinof Farasel*
Homme un roi Andankissé du par le soin agissant de ruse de l'ouest au Faras

torg̃oron. Og̃n uttu wīda issigsan in id mattom barrelton[21]
pénétra d'Oğ les gens alors interrogèrent cet homme de l'est de la rive

Or, le roi d'Andan la baraque fit recouvrir au matin ses cavaliers et ses chevaux d'une teinture bleue et les envoya boire au fleuve; sur le midi, il ôta la couleur et les mit en vert et les envoya encore; au coucher du soleil, ce fut en rouge. A toute heure de chacun des trois jours, il changea la nuance ; et la nuit entière était troublée par les cris des cavaliers et les hennissements des chevaux.

Alors un homme, par l'ordre du roi d'Andan la baraque, feignit la trahison et s'enfuit au Faras de l'Ouest. « Pourquoi,

1. كان. — 2. ملك. — 3. فجر. — 4. توبة. — 5. ازرق. — 6. كسى. — 7. بحر. — 8. ظهر. — 9. اخضر. — 10. عصر. — 11. اصفر. — 12. مغرب. — 13. احمر. — 14. النهار. — 15. ساعة. — 16. بوية. — 17. خلق. — 18. فارس. — 19. زحمة. — 20. شُغل. — 21. برّ.

kirōkka « *tellimm* *ingir mia*[1] *mialog(o)*[1] *murtīg amanga*
qui était venu et ceux-ci pourquoi ainsi cent par cent les chevaux l'eau

irğak̃k̃innaia. » *Takkon īgatik̃k̃on ted diaminnan, kèlka kummin-*
qu'ils font boire et lui leur dit il nombreux sont limite ils n'ont

nan wāla[2] *hasappa*[3] *kumminnan šidda*[4] *tennigalakkon kuni dam-*
pas ni compte ils n'ont pas force leur comme et possédant il n'y

mun; inindoro gelil[5] *gelillog*[5] *irğak̃k̃innan. Inindorogon, wīda*
a pas à cause de cela peu à peu on (les) fait boire à cause de cela et alors

Farasin maleki[6] *ukkiron, ukkiragon ğaga welèson. Andan-*
de Faras le roi entendit et entendant craignant renonça d'Andan-

kissèn malekiddogton[6] *gengikka firgon, hokemtannin*[7] *tawōgon*
kissé d'auprès le roi la paix désira autorité sa et sous

tīgon.
resta.

In dingīgon min dingigulton Faraskon Andangon uwo fakkil
Cette guerre et quoi des guerres et Faras et Andan les deux entre

χaslora[8] *!*
(qui) sont arrivées.

lui demandèrent les gens du roi Oğ, font-ils boire leurs chevaux cent par cent? — « C'est, répondit-il, qu'il y en a trop ; on n'en sait pas le nombre, et il n'y a pas à les compter; leur vigueur n'a point d'égale, et voilà pourquoi on les mène par petits groupes. » Et voilà aussi pourquoi le roi de Faras entendant ces paroles eut peur et renonça à ses projets. Il demanda la paix et se soumit au roi d'Andan la baraque.

Et qu'est cette guerre auprès des guerres qui eurent lieu entre Faras et Andan !

1. مائة. — 2. ولا. — 3. حساب. — 4. شدة. — 5. قليل. — 6. ملك. — 7. حكم. — 8. حصل.

II

Idèn wè tod kolodu buru wèkka unneda kunin eskalè wèkkon
Femme une garçon sept fille une ayant enfanté fut sâqiéh et une

werakĭr ogkedakkunnan, in burtod kabakk awir tik̃k̃in
ensemble ayant construit étaient cette pauvre fille le pain emportant pour eux

kenkunin, kiragon irkabi wè burtotta dummeda kèrōson. Nharin[1]
était or étant venu ogre un la pauvre fille ayant saisi s'en alla jour

tuskittiga tuñi kaššan kir tennènga issigsan;
au troisième les garçons vinrent et (étant venus) leur mère interrogèrent

tennèn wīda īgatik̃k̃on kàmis kăbakka eḡḡusindo kirkum-
leur mère alors leur dit avant-hier le pain depuis l'acte d'avoir emporté qu'elle n'était

munnaia. Tuñi ḡu oiḡa tĭgsan, irkabi dummeda kèrōk-
pas venue. Les enfants allant le pied reconnurent l'ogre ayant saisi était

kuninḡu elsan; gelba[2]*, tennènnog kaššan. Kiragon,*
allé allant trouvèrent et étant retournés chez leur mère vinrent et étant venus

kam kolotton kaballog degsan, kam kolotton amannog
chameaux et sept avec du pain ils chargèrent chameaux et sept avec de l'eau

degsan, tennèngon kaḡ wèkka dokkirosan; elgon bostan[3]
ils chargèrent et leur mère âne un firent monter pas encore de poste

Le fils de l'âne [4]

Il y avait une femme qui était mère de sept garçons et d'une fille. Les garçons étaient ensemble à construire une saqiéh, et la fille s'en allait leur porter à manger, quand un ogre survint et l'enleva. Au troisième jour, les frères rentrèrent au logis et questionnèrent la mère qui leur dit : « Depuis avant-hier que votre sœur est sortie pour vous porter le pain, elle n'est pas de retour. » Ils allèrent, suivant la trace de la jeune fille sur le sol, jusqu'à l'endroit où l'ogre l'avait ravie, et revenus à la maison, ils chargèrent de pain sept chameaux et sept

1. نهار. — 2. Comp. قلب « tourner, renverser ». — 3. بوسطة. — 4. Histoire des environs de Wadi-Halfa, dictée en dialecte des villages d'Andan et Dabros, par Nasr, esclave affranchi de Seliman Kebbara.

fagatti wèkka taññimini, tennèn kam kolodn amanga
moitié une ayant marché leur mère chameaux des sept l'eau

nēğğon; wīdagon « amanga eion. » Tekkon kos[1] *wèkka tir-*
but et de nouveau de l'eau! dit-elle et eux écuelle une ayant

kira kağn errēga irğaššan. Wīda tod kudud baññon : « anèn
tendu de l'âne l'urine firent boire. Alors le fils le petit parla notre mère

ğūkan, nefaimmunnaia[2] *»; wīda mugossan tennènga,*
si elle va, qu'elle ne sera d'aucune utilité; alors ils abandonnèrent leur mère

wida degak̃k̃a kērsan fasil tenniga; burulog ğusan irkabin
puis ayant chargé ils partirent provision leur vers la fille ils allèrent de l'ogre

irkila. Irkabi šaddoton kiron « gatt ik̃k̃i wèkka āga ukkér
à la résidence. L'ogre du dehors vint odeur étrangère une étant je sens

eion.» Kiragon irkabi tod kolodingarka, buru āga wī-
dit-il. Alors (et venant) l'ogre garçons la totalité des sept la fille étant elle

gini, bịr[3] *wella wirk(a) udroğğon.*
est pleurant puits dans un ayant précipité il (les) fit entrer.

Tennèn in kağn errēlog ğuntangōson ekkiragon tod
Leur mère de cet âne avec l'urine devint enceinte et ayant apporté garçon

wèkka unnōson. Fag terèkka kunin, tangon nai fè iwar-
un elle mit au monde. Chèvre une elle possède et à elle qui étant? il fait

autres d'eau, puis ils mirent leur mère sur un âne. Mais ils n'avaient pas fait une demi-poste que la vieille avait déjà bu l'eau des sept chameaux, et elle disait encore : « De l'eau ! » Alors ils reçurent dans leur écuelle l'urine de l'âne et la lui donnèrent à boire. Le plus jeune d'entre eux fit entendre que la mère ne pouvait rendre de services, et ils l'abandonnèrent; ensuite ayant rechargé les chameaux, ils parvinrent auprès de leur sœur chez l'ogre. Celui-ci étant rentré : « Je sens, dit-il, une odeur étrangère ! » Et d'un coup, malgré les cris de la jeune fille, il précipita les sept garçons dans le puits.

Or, leur mère, par l'effet de l'urine de cet âne, était devenue grosse et elle accoucha d'un garçon. Et elle était

1. Comp. كُوز. — 2. نقع. — 3. بئر.

roddēni(a) haiirdakkon[1] *wilidtodi*[2] « *Iŏ*
pour moi l'action d'avoir fait paître elle fut dans l'inquiétude le petit enfant ô maman

fasilka dèn eion, ai fe-ḡu iwurēn.» Fasiltanga dummēk̃k̃a-
la provision donne dit-il moi allant je ferais paître sa provision ayant donc

gon, fakka erikkireda nogon. ḡu wild[2] *uwog talla fay-*
pris la chèvre ayant emmené il partit allant enfants deux dans celle-ci (cette fois) il mit

roḡḡon. Wallòkkigon ḡu fag uwog tanniddan wēgak̃k̃on. Wīd(a)
à mort et le lendemain allant chèvres deux avec la sienne il (les) chassa alors

idèn duwi emerḡon « innengakkulō innassilō iia.» Wīda wilid[2]
une femme vieille insulta et tes frères? et ta sœur disant alors l'enfant

gelba[3] *tannènnog ḡuwon. Ḡuwagon disti wèkka okki-*
étant retourné chez sa mère alla. Puis (et étant allé) chaudière une il mit en

rōson distin wallisin kellagon tannènga
place (c'est-à-dire sur le feu) de la chaudière l'état de bouillir et jusqu'à sa mère

gumurraton dummedon : « Aiga īgadèn eion annengakku annas-
par la tête il saisit à moi dis(-moi) dit-il de mes frères de mes

sigun ḡusin agarka. Ja[4] *abonnaiainekka. » Tannèn wīda*
sœurs de l'acte d'être allé le lieu oh! mon père qui sa mère alors

īgateron « ıbogon kaḡn errēia innengakkūgon irkabi wè dummēk̃k̃a
lui dit et ton père d'âne c'est l'urine et tes frères ogre un les ayant pris

inquiète au sujet de la chèvre qu'elle possédait : « Qui donc maintenant, disait-elle, me la mènera paître ? » Le nourrisson parla : « C'est moi, maman ; donnez-moi la provision, et je la mènerai. » Et il s'empara de la provision, et s'en fut conduisant la chèvre. Chemin faisant, il assomma tout d'abord deux enfants, et le second jour, il réunit deux autres chèvres à celle qu'il conduisait ; alors une vieille l'injuria : « Et tes frères ? et ta sœur ? »[5] L'enfant retourna auprès de sa mère, et ayant mis une chaudière sur le feu, dès que l'eau vint à bouillir, il saisit la femme par la tête : « Dis-moi où sont allés mes frères et ma sœur, quel est mon père ? » Elle répondit : « Ton père, c'est l'urine de l'âne ; tes frères, c'est

1. حَيَّر. — 2. ولد. — 3. Comp. قلب. — 4. يا. — 5. C'est-à-dire : tu ferais mieux d'être l'homme fort pour les délivrer, plutôt que de voler des chèvres.

kèrosonaion.» Tangis tanga semmōson[1] *Himmet*[2] *kağin tod*
s'en est allé dit-elle nom son il appela Himmet de l'âne le fils

limmennaia. Ğuwagon ogonondi kolotta goğğon iu ma-
c'est celui qui est et étant allé (puis) béliers sept il égorgea mesures de blé égyp-

sri[3] *kolotton kabara kak̃kon; kabara kak̃kagon agarr(a) āgin-*
tiennes et sept du pain il en fit et du pain ayant fait sur place étant

tan kabğon. Ğuwagon. fentin[4] *gidir*[5] *wèkka dukkagon, šuna*[6]
demeuré il engloutit et étant allé de palmier tronc un et ayant arraché magasin

wèlla takkoson; tullig tōwa middikirōson, nīntan;
dans un il introduisit du tabac ayant ramassé il remplit (le magasin) et il fumait

kutta kēron. Wīda irkabilog ğuwon, ğuwagon buruga
s'étant levé il partit. Alors chez l'ogre il alla et étant allé la jeune femme

elōson, irkabi šaddowainini, wīda buru ğagon « ingon
il trouva l'ogre dehors étant lui alors la jeune femme eut peur et celui-ci aussi

irkabi wèrai, āga fa kabğinaia.» — « Emši[7] *!*
ogre c'est un étant qu'il me mangera (entièrement) veux-tu bien! (m. à m. va-t-en)

koffeda tīg eion.» Wīda irkabi kiron salamalleion[8]*;*
ayant fait silence reste en place dit-il alors l'ogre vint le salut soit dit-il

takka « emši[7]*! bāieion ğu sābūn*[9] *guntar*[10] *uwollog eddinga*[11]
à lui (l'ogre) va-t-en! éloigne-toi dit-il allant savon kintars avec deux tes mains

un ogre qui les a enlevés. » Il prit alors le nom d'*Ahmed, celui qui est le fils de l'âne.* Ensuite, il s'en alla égorger sept moutons, et fit du pain de sept ardebs de blé; après quoi, sans se lever, mangea moutons et pains ; puis il prit un palmier (comme tuyau de pipe), l'introduisit dans un magasin à blé, et bourrant le magasin de tabac, il se mit à fumer. Enfin il partit. Il arriva chez l'ogre, et trouva sa sœur ; à ce moment, l'ogre était sorti ; la fille fut prise de terreur : « C'est encore un ogre, et il ne va faire de moi qu'une bouchée ! » — « Vas-tu bien te taire et te tenir tranquille ! » cria son frère, et comme l'ogre rentrait et saluait, « va-t-en bien vite, lui

— 1. سمّى. — 2. احمد. — 3. مصرى. — 4. [hieroglyphs]. — 5. جدر. — 6. شونة, [hieroglyphs] — 7. امشى. — 8. سلّم. — 9. صابون. — 10. قنطار. — 11. أيد.

ğelwek̃k̃a, kir eion, kiragon gada[1] *unga aw eion.* » *Awoson*;
ayant lavé viens dit-il et étant venu dîner notre fais dit-il il fit

wīdagon « *ğu ğelwek̃k̃a kir eiosa* » *nogsinn aharra*[2]
et de nouveau allant ayant lavé viens ayant il dit de son départ à la suite

tarko kabğon. Wīda kisinn aharra[2], *in irkabi tod wèkka tannes-*
lui seul mangea alors de sa venue à la suite cet ogre enfant un sa sœur

siddan unned ăgini, dummatiron. « *Wild*[3] *inga kabğ eion, gada*[1]
avec ayant enfanté qui était il le lui saisit enfant ce avale dit-il ceci

ininnani; iron kabğimenkan ikka fe fartiğir[4] *eion.* »
étant ton dîner à toi et toi tu ne le manges toi étant je mets en pièces dit-il

Takkon kabğon. Wīda īgateron « *kabğisinn aharra*[5] *annen-*
et lui mangea alors il lui dit de ton acte d'avoir mangé à la suite mes

gakkuga tall agarra menğintan arriğ eion. » *Wīda fala*
frères dans cet endroit qui se tiennent apporte(-les) dit-il alors étant sortis

kaššan, urin šingirtitenni erbain[6] *kēwa, suntitĕnnigon erbain*[6]
ils vinrent de la tête poils leurs quarante coudées ongles et leurs quarante

kēwa. Wīda kağin todi irkabIga īgateron : « *illotton kam er-*
coudées alors de l'âne le fils à l'ogre (lui) dit de toi chameaux et

baingon[6], *kağ erbaingon*[6], *bagla*[7] *erbaingon*[6] *murti erbaingon*[6]
quarante ânes et quarante mulets et quarante chevaux et quarante

ordonna-t-il, te laver les mains avec deux quintars de savon, et reviens faire notre repas. » Ainsi fut fait. « Retourne encore te laver. » Et l'ogre parti, il avala le repas à lui seul. L'ogre rentra, alors le *Fils de l'âne* saisit l'enfant que celui-ci avait eu de la jeune fille, et lui dit : « Mange ton enfant ? Voilà ton dîner à toi, et si tu ne le manges pas, je te mets en pièces ! » L'ogre mangea ; quand il eut fini, le *Fils de l'âne* lui dit : « Et maintenant, amène-moi ici mes frères qui sont là-bas. » Ils sortirent ; leurs cheveux avaient quarante coudées, et quarante coudées avaient leurs ongles. Il dit encore à l'ogre : « Je veux donc quarante de tes chameaux, quarante ânes, quarante mulets et quarante chevaux. »

1. غدا. — 2. اخر. — 3. ولد. — 4. Vulg. فرتك. — 5. اخر. — 6. اربعين. — 7. بغلة.

firgir eion.» Wīda ek̃k̃a taron irkabi, kiragon, in irkabi
j'ai besoin dit-il alors les ayant amenés vint l'ogre et étant venu cet ogre

mālka[1] *nehba*[2] *uskireda kunin, wīda değğisan in baiimindoro*[3],
les richesses ayant volé ayant enlevé a été alors ils chargèrent ces bestiaux sur

kutta tuñilog, tennessilog, sukka nogin šaddo
s'étant levé avec les jeunes gens avec leur sœur étant descendus (partis) de la maison au-dehors

ğusan. Ğu kokkossan irkabiga, resaska[4] *tiragon, ardeddan*[5]
ils allèrent allant ils clouèrent l'ogre une balle et ayant donné avec le sol

sāwiossan[6].
ils le mirent de niveau.

L'ogre les amena ; alors ils chargèrent sur les animaux tout le bien qui venait de ses rapines ; et le *Fils de l'âne*, les garçons et la fille, sortirent devant la maison ; ils plantèrent l'ogre (comme un pieu), et l'ayant frappé de balles, ils le laissèrent à plat sur le sol.

III

Id terè taffābn-engann as wèkka edōson; fağirra[7] *mašan*
Homme un de son père du frère fille une épousa au matin lorsque le soleil

fakkan samăngatir[8] *tawwahōsa*[9], *migribiddo*[10] *affinken-*
apparaissait le ciel vers ayant roué de coups de bâton au coucher du soleil il mal-

kunin : « ai ōğğēmenaiiagon? īgatèn kenkunin wīda nahar[11]
traitait moi que ne suis-je pas un gaillard aussi il lui disait alors jour

Les voyages du fils de l'âne.[12]

Un homme avait épousé la fille de son oncle paternel. Le matin, lorsque le soleil montait au ciel, il la rouait de coups de bâton, et le soir, il la maltraitait encore. « Suis-je pas un

1. مال. — 2. نهب. — 3. بهائم. — 4. رصاصة. — 5. ارض. — 6. سوّى. Cfr. سوّيت عليه الارض et استوت به الارض « la terre a été aplanie sur lui, il a été englouti ». — 7. فجر. — 8. سَمَاء. — 9. طوّح. — 10. مغرب. — 11. نهار. — 12. Histoire en dialecte d'Ibrim, racontée par Osman Abbas Šantur.

wèkka idè duwwiterèdī burug gabilōsa[1] īgatiron: « h'ālin[2]
un femme vieille une la jeune fille ayant rencontré lui dit ta santé

tallim marwafiion ibōn engan totta edsīndotōni? »
pourquoi s'est trouvée en mauvais état de ton père du frère le fils l'acte d'avoir épousé depuis le moment

wīda buru in idè duwwig': « abōn enga todi aiga
alors la jeune fille cette femme vieille de mon père du frère le fils moi

fağirra[3] tawwah'ōsa[4], migribiddo[5] affinaiia « ōğğaim-
au matin ayant frappé avec un bâton au coucher du soleil qu'il maltraite ne suis-je

minnè? » ikkangon, « eiōi īgatèraiion. » Wīda idè dwwi īgateron
pas viril et s'il me dit oui je lui dis dit-elle alors la femme vieille (lui) dit à

buruga: « taron inga batta[6] ōğğaimminnèikkani, īgatir aiion:
la jeune fille si lui ceci après ne suis-je pas viril (s')il vient à dire dis-lui dit-elle

kam[7] ikkalag usrin almātūgiī? » Wīda idi in « ailekin
combien comme toi le derrière étant gonflé alors l'homme celui (plus) que moi

usrin almātugūg fa nakkireiia, » kutta ğullé wèkka dukkada
si le derrière gonflé que je vais aller voir s'étant levé arbre un ayant arraché

falon gallè kireda; wīda falafinta id ukki
se leva canne ayant fait alors lui étant en train de partir homme (d')oreilles

gaillard ! » lui disait-il ensuite. Un jour la femme rencontra une vieille qui lui demanda : « Pourquoi donc es-tu en si mauvais état depuis que tu as épousé ton cousin ? » — « C'est, répondit-elle, que mon cousin m'assomme dès le matin, et recommence le soir; après, il me dit: Suis-je pas un gaillard? et je dis que oui. » La vieille reprit alors: « Quand il te demandera une autre fois s'il n'est pas un gaillard, demande-lui à ton tour: « Combien y en a-t-il qui aient le derrière gonflé comme le tien ? » A la question, le mari se leva: « J'irai voir s'il en est qui ont le derrière plus gonflé que moi, » et arracha un arbre, il s'en fit une canne et partit. Chemin faisant, il rencontra un homme pourvu d'oreilles

1. قابل. — 2. حال. — 3. فجر. — 4. طوّح. — 5. مغرب. — 6. بعد. — 7. كم.

wasa"[1] *ko wèkka tīron : « H'ôi, illim tar ukkig wasa"*[1]
larges possesseur un rencontra eh ! pourquoi toi ces oreilles larges

kirek̃k̃a mengiion. » Wīda tar īgateron : « ai ingir mengintan
ayant fait es-tu debout ? dit-il alors celui-ci lui dit moi ainsi en étant debout

nhar[2] *tuskōn dawwig ukkeraiion.» — « Irsèn ōggamennamaiiōn.»*
jours de trois le chemin j'entends, dit-il toi donc tu es un gaillard, dit-il

Wīda in idi ukki wasa"[1] *kōi īgatiron itta : « kam*[3]
alors cet homme d'oreilles larges propriétaire lui dit à l'homme combien

ailekin usrin almātugummeiia, himmed kaggūtō
plus que moi le derrière n'est-il pas gonflé Himmed le fils de l'âne

tugōnim duniādak̃k̃inaiion[4]*. » Man wīda īgatiron :*
et pourquoi lui dans le monde se trouve-t-il, dit-il celui-là alors lui dit

« Himmed[5] *kagguntotta elokkan, sikkir fa awiiaiion ? »*
Himmed de l'âne le fils si tu rencontres comment tu feras, dit-il

Wīda in id ukki wasae[1] *kōi īgatiron : « taddan*
alors cet homme oreilles larges propriétaire lui dit avec lui

f' engarangōseiia. » Wīda in id taffābn-engann-aska
étant que je deviendrais frère alors cet homme de son père du frère la fille

edangōi īgatiron : « ai limenneini, kir aiion aidani. »
qui s'était marié à lui dit moi comme je le suis viens dit-il avec moi

Wīda erikkireda falon; noga-fīgintangon, id
puis ayant emmené il partit s'en allant pendant qu'ils étaient et homme

énormes. « Eh ! lui cria-t-il, que fais-tu là debout avec ces oreilles béantes ? » L'autre répondit : « Quand je me tiens ainsi debout, j'entends à trois journées de distance. » — « Quel gaillard tu es ! » — « Bah ! repartit l'homme aux grandes oreilles, combien y en a-t-il qui ont le derrière plus gonflé que moi ! *Himmed le fils de l'âne,* n'est-il point en ce monde ? » — « Et si tu rencontrais *le fils de l'âne,* que ferais-tu ? » — « Certes, j'en ferais mon frère ! » — « Eh bien ! c'est moi, *le fils de l'âne,* reprit l'homme à la cousine, suis-moi donc ! » et le prenant avec lui, il s'en alla. En route, ils trouvèrent un homme debout qui ouvrait de grands yeux. « Pourquoi, demandèrent-ils, es-tu là à ouvrir

1. وسع. — 2. نهار. — 3. كم. — 4. دُنيا. — 5. احمد.

wè mañga bedak̃k̃a menḡin elsan; issig-
un les yeux ayant grand ouverts qui est debout ils trouvèrent ils question-
san « illim mañga bedak̃k̃a menḡiia? » Tar wīda
nèrent pourquoi toi les yeux ayant grand ouverts es debout? lui alors
īgatik̃k̃on: « ai iōm[1] kamsūn dawwil dārikkon naraiia. »
leur dit moi jours de quatre dans le chemin et je suis que je vois
Tèr wīda īgatissan « ir ōḡḡamennamaiia. » Tar wīda īgon:
eux alors lui dirent toi mais que tu es un gaillard lui alors dit
« ai minga ōḡḡameneiia? Himmed[2] kaḡḡuntottōnim
moi en quoi gaillard suis-je Himmed de l'âne et le fils est-ce que point
dunial[3] dāriion? » — « Himmed[2] kaḡḡuntotta elokkan
dans le monde il y a dit-il Himmed de l'âne fils si tu rencontres
sikkir f' awōii' iion? » Tar wīda īgatiron: « taddan
comment tu auras fait dit-il lui alors lui dit avec lui
f' engarangōseiia. » Takkon erikkiredon. Taddotongon, kutta
que je fraterniserais et lui l'emmena et de là se levant
falon; wīda noga-fin-tangon, id wè allig milla
il partit puis s'en allant pendant qu'il est et homme un de la corde tordant
koma-kired'āgin[4] elon; wīda issigon: « illim tar
mettant en tas qui se tient il rencontra alors il demanda pourquoi toi cette
allig koma-kireda[4] āgeiia? » Tar wīda īgatiron: « ai simar-
corde mettant en tas es-tu lui alors lui dit moi que si je
kōkaiia duniag[3] all anga wirkudir sokkalle'iion. » Id
me fâche le monde ma corde je lance pour que je soulève dit-il l'homme

les yeux? » Il leur répondit: « Je suis en train de regarder à quatre journées de marche. — « Quel gaillard! » s'écrièrent-ils. — « Moi, dit-il, en quoi suis-je un gaillard? n'y a-t-il pas au monde un *Himmed le fils de l'âne?* » — « Et si tu le rencontrais, cet *Himmed le fils de l'âne,* que ferais-tu? » — « Je m'en ferais un frère. » Himmed le prit aussi et poursuivit son chemin. Ensuite, il fit la rencontre d'un individu qui tordait de la corde; il en avait un gros tas; on l'interrogea: « A quelles fins cette corde que tu entasses? » — « C'est pour quand je me fâche, je lance ma corde et je

1. يوم. — 2. احمد. — 3. دُنيا. — 4. كوم.

wīda īgatiron: « irsèn ōǧǧamennamaiia ! » Tar wīda īgatiron:
alors lui dit toi donc mais que tu es un gaillard lui alors lui dit

« minga ōǧǧameneiia ? Himmed[1] kaǧǧuntottōnim[2]
en quoi suis-je un gaillard Himmed de l'âne et le fils pourquoi lui

dunial[3] dāriion ! » Himmed[1] wīda īgatiron: « Himmed[1]
dans le monde est-il dit-il Himmed alors lui dit Himmed

kaǧǧuntotta elokkan sikkir fe awōii'iion ? » Man wīda
fils de l'âne si tu rencontrais comment aurais-tu fait, dit-il celui-là alors

īgatiron : « taddan fe engarangiseiia. Himmed-ton[1] « ai-
lui dit avec lui j'aurai fraternisé et Himmed c'est moi

limennein, taññōsaiion. » Taddotongon faǩǩisan ; wīda
qui le suis (il dit) marche dit-il et de là ils partirent alors

nogafīǧintangon id wèkka elsan ǧa-
et pendant qu'ils sont en chemin homme un ils rencontrèrent du

balin[4] fakkila walā[5] aman dāmènen agar wèlla
désert au milieu et point eau du (n'y avoir point) lieu dans un

fāka batted'āgini[6] issigsan « illim inga batted'āgeiia
qui creusait et ils interrogèrent pourquoi toi ceci es-tu à creuser

walā[5] aman dāmènella ? » Tar wīda īgatiǩǩon : « ai ingir
et point eau dans le (n'y avoir point) lui alors leur dit moi ainsi

battiǧa koǧranga werǧa irrè wèkka tikkaiiè diǧǧinaiion. »
creusant mes semences jetant urine une si je donne elle arrose dit-il

soulève le monde. » — « Quel gaillard tu es ! » — « En quoi suis-je un gaillard ? » repartit l'homme, « n'y a-t-il pas en ce monde un *Himmed le fils de l'âne ?* » Himmed reprit : « Et si tu rencontrais *Himmed le fils de l'âne,* que ferais-tu ! » — « Je m'en ferais un frère. » — « Eh bien, c'est moi qui le suis, dit Himmed, en route ! » Ils s'en allèrent plus loin, et en marchant, ils aperçurent au milieu du désert un homme qui préparait à la pioche des planches à ensemencer, dans un endroit où il n'y avait pas d'eau. Ils le questionnèrent : « Pourquoi faire ce travail là où il n'y a point d'eau. » Il répondit : « Après avoir préparé le sol, j'y mettrai la se-

1. احمد. — 2. Pour *kaǧǧun-tod-ton-lim.* — 3. دنيا. — 4. جبل. — 5. ولا. — 6. Le radical se retrouve sous les formes *band, badd, find.*

Himmed[1] *kağğuntod wīda īgatiron : « irsèn ōğğamennamaiia !»*
Himmed de l'âne le fils alors lui dit toi-même que tu es un gaillard
Tar wīda īgatiron Himmed-ta[1] *: « ai minga ōğğameneiia ?*
celui-ci alors lui dit à Himmed moi en quoi suis-je gaillard
Himmed[1] *kağğuntottōnim dunial*[2] *dāriion !» Himmed*[1]
Himmed de l'âne le fils et pourquoi dans le monde est-il dit-il Himmed
wīda īgatiron : « Himmed[1] *kağğuntotta elokkan, sikkir*
alors lui dit Himmed de l'âne le fils si tu trouves comment
fe awōii'iion ? » Takkon īgatiron : « taddan fe engarangōseiia. »
auras-tu fait dit-il et lui lui dit avec lui que je fraterniserai
— « Ai-limennein, taññōsaiion. » Wīda erikkireda falon. Wīda
c'est moi qui le suis marche dit-il alors l'ayant pris il partit alors
wèrangōğisan firrafitenni Himmed[1] *kağğuntottōni, millattigōni,*
ils firent société tous ensemble Himmed de l'âne le fils et le cordeur
ğarrattigōni, ukkirattigōni, nalattigōni, ğugon sultan[3] *wè*
et le pisseur et l'oreillard et le voyageur et allant sultan un
nōgin šalla iškittanga tigoššan ; wīda sultan[3]
de la maison au-dehors comme étant hôtes s'assirent alors le roi
ăšatennig[4] *arratik̃k̃on, aššidangeda*[4]*, fīioğğisan.*
souper leur leur fit apporter et étant ils ont soupé ils se couchèrent
Fağirragon[5] *fattiroğğisan*[6]*, fatur*[7] *tennig kabeda ağğinnani ;*
et au matin ils déjeunèrent déjeuner leur ayant mangé ils reposaient

mence, et je n'aurai qu'à pisser une fois pour l'arroser. » *Himmed le fils de l'âne* lui dit : « Tu es, certes, un gaillard ! » — « Moi ! et en quoi suis-je un gaillard ? N'y a-t-il pas au monde un *Himmed le fils de l'âne ?* » — « Et si tu rencontrais *Himmed le fils de l'âne,* que ferais-tu ? » — « Je m'en ferais un frère. » — « Eh bien, c'est moi qui le suis, marche. » Et il partit avec lui. Et tous ensemble ils firent société, et *Himmed le fils de l'âne,* et le cordeur, et le pisseur, l'oreillard et le bon-œil. Ils s'en allèrent ainsi s'asseoir à la porte d'un roi, demandant l'hospitalité. Le roi leur fit servir à souper, et, bien repus, ils se couchèrent. Le matin, ils dé-

1. احمد. — 2. دُنيا. — 3. سلطان. — 4. عشاء. — 5. فجر. — 6. فطر. — 7. فطور.

duhurragon[1] *gadatennig*[2] *arratiššan, kabeda aǧǧinnani; wīda*
et à midi dîner leur on leur apporta ayant mangé ils reposaient alors

sultann[3] *uttu simarkōǧisan « iskittiri-ta āšatenniga*[4] *gada-*
du roi les gens se fâchèrent les hôtes certes souper leur dîner

tenniga[5] *kabedai im noginnaiia » āg īginnani ; wīda*
leur les ayant mangé mais qu'ils s'en vont ils étaient à dire alors

Himmed[6] *kaǧǧuntod kutta ǧu menǧatiron sultanga*[3]*;*
Himmed de l'âne le fils se levant venant se tint debout pour le roi

sultan[3] *wīda issigon : « minga firgiā ? » Tar wīda īgatiron :*
le roi alors demanda que veux-tu celui-ci alors lui dit

« *iāni*[7] *ingir innaska edinanga firgiraiia...* » *Sultan*[3]
c'est-à-dire ainsi ta fille l'action d'épouser que je désire le roi

wīda īgatiron : « *faǧrangofāmin*[8] *naddilōiia.* » *Himmetton*[6] *wīda*
alors lui dit jusqu'à demain nous verrons et Himmed alors

nogon tawerku tīrā; Himmedin[6] *nogsinn aharra*[9]*, sultan*[3]
sortit les camarades vers de Himmed de l'être parti à la fin de le roi

wīda ademiri tangāg habarka[10] *tiroǧǧon semmig*[11] *kaballa*
alors hommes ses la nouvelle (leur) donna du poison dans le manger

udirtik̃k̃anaiia. Wīda ukkiratti ukkireda īgatik̃k̃on : « *ǧudaani*[12]
qu'ils introduisent alors oreillard ayant entendu leur dit mes braves

jeunèrent, et le déjeuner pris, ils restèrent ; à midi, on leur apporta le dîner qu'ils mangèrent, et ils restaient encore. Pour le coup les gens du roi se fâchèrent. « Des hôtes soupent, ils dînent, mais après ils partent, » disaient-ils. Alors *Himmed le fils de l'âne* se leva et alla se poser devant le roi. « Que veux-tu ? » dit celui-ci. — « Eh bien, mais ! je désirerais épouser ta fille. » — « Demain, répondit le roi, nous examinerons la chose. » Himmed retourna vers ses compagnons. Après qu'il fut sorti, le roi manda à son monde de mettre du poison dans les mets des étrangers. Mais Oreillard entendit : « Camarades, annonça-t-il, ils disent que ce soir ils vont empoisonner notre nourriture. » — « Sois calme,

1. ظهر. — 2. غدا. — 3. سلطان. — 4. عشاء. — 5. غدا. — 6. احمد. — 7. يعني. — 8. فجر. — 9. اخر. — 10. خبر. — 11. سم. — 12. جدع.

sultann[1] *uttu in awwo semmig*[2] *kaballa f' udèrai*
du roi les gens cette nuit du poison dans les mets qu'ils introduiront

āga īginnanaiia.» *Nalatti wīda īgatiron:* « *hussan tīg in*
étant qu'ils disent le voyant alors lui dit silencieux tiens-toi cette

ǧallinaimmunnāni. » *Wīda kabakir, awwel*[3] *tennil*
ton affaire ce n'est point alors la nourriture venant en avant d'eux

fiiōson nalatti; wīda īgatik̃k̃on: « *sabak̃k̃anaiia*[4] »,
il s'étendit en regardant bien puis il leur dit attendez tous

īgotik̃k̃agon, eddig[5] *udurdattak̃k̃on semmiga*[2].
et le leur ayant dit les mains introduisant retira complètement le poison

Wīda kirti tuskog ennak̃k̃a « *kaban* » *aiion; kabǧisan.*
alors bouchées trois ayant pris mangez dit-il ils mangèrent

Faǧirra[6] *wīda sultann*[1] *uttu haiiertakkōǧa*[7] *bañ̃isan:*
au matin alors du roi les gens étant pleins d'embarras parlèrent

« *walā*[8] *in semmin*[2] *tèkka ā faiak̃k̃imenkūga tafīǧinnan;*
et point lorsque ce poison eux étant point tués seulement ils dorment

īg wèkka udrōtik̃k̃innanineissan. » *Ukkiratti wīda*
feu un qu'il fallait qu'ils leur introduisissent dirent-ils l'oreillard alors

ukkireda « *ǧadaani*[9] *ikka f' udèrai āg īginnan*
ayant entendu camarades le feu qu'ils vont introduire étant ils disent

aiion. » *Ǧarratti wīda īgatiron* « *in ǧallinaimmunnan,*
dit-il le pisseur alors lui dit cette ton affaire n'est point donc

repartit Bon-Œil, ce n'est point là ton affaire. » Et quand vint le repas, il s'étendit en avant d'eux en disant : « Prenez patience ! » et après cet avis, il plongea sa main dans les plats et en retira tout le poison; puis prenant trois bouchées, « Mangez ! » ajouta-t-il. Ils mangèrent. Au matin, les gens du roi furent pleins d'étonnement, ils dirent : « Puisque ce poison ne les a point tués et les a seulement aidés à dormir, faisons-les donc flamber. » Oreillard entendit : « Camarades, ils veulent nous brûler ! » Le Pisseur lui repartit : « Ce n'est point là ton affaire ; reste en paix. » Et les gens du roi étant

1. سلطان. — 2. سم. — 3. اوّل. — 4. صبر. — 5. يد. — 6. فجر. — 7. تحيّر. — 8. ولا. — 9. جدعان.

hussan[1] *tīg aiion.* » *Kiragon, ikka udrōsan sultann*[2]
étant silencieux tiens-toi dit-il et venant le feu introduisirent du roi

uttu. Ğarratti wīda arra wèkka tiron, sultann[2] *irkig*
les gens le pisseur alors urine une donna du roi le pays

gaiikkiredon; wīda sultann[2] *uttū fèddiğa irkig menğirōsan,*
il submergea alors du roi les gens (les) suppliant le pays arrêtèrent

wīda sultann[2] *uttu* « *in walā semmin*[3] *tèkka ā*
puis du roi les gens puisque ce ni le poison ceux étant

faiak̃k̃imènekkūga, walā īgin tekka ā
l'effet de ne (les) point tuer subissant ni le feu ceux étant

ğugak̃k̃imènekkūg kutta irkin uttu firrafi-
l'effet de ne (les) point brûler subissant se levant du pays les gens tous en-

ranga turoğğinnanineissan. » *Kuttagon turak̃k̃isan*
semble qu'ils les chassent donc, dirent-ils et se levant ils les chassèrent

turğisankellagon millatti allitanga wirkudir' irkig
ils (les) chassaient et pendant le cordeur corde sa lançant le pays

sokkadon. Wīda in sultann[2] *irkin uttu fèdda mirōsan*
enleva alors de ce roi du pays les gens suppliant arrêtèrent

« *sultangon*[2] *ikkon fakkig fa narōiia.* » *Wīda irkin*
et le roi et toi entre que nous verrons (disant) alors du pays

uttū sultannog ğusan « *iron eskikan ingūg burug*
les gens auprès du roi allèrent et toi tu pourrais à ceux-ci ta fille

edkiroğğeissan. » *Sultan wīda tar woqtangsikella*[4] « *masaiion.* »
fais épouser dirent-ils le roi alors ce temps d'avoir à la limite bien dit-il

venus avec du feu, il envoya un jet d'urine qui mit le pays à la nage. Les gens du roi éclatèrent alors en supplications, et on sauva le pays. « Ni le poison, dirent-ils après, ne les tue, ni le feu ne les brûle : eh bien ! que toute la population se rassemble et les mette dehors ! » La chasse commença, mais à ce moment le Cordeur lança sa corde et le pays fut enlevé. Le peuple l'arrêta par ses prières : « Nous verrons la querelle entre le roi et toi. » Et ils allèrent dire au roi : « Si c'est possible, donne ta fille à ces gens-là. » Cette fois le roi

1. Comp. l'arabe égypt. *hus*, *us*, « tais-toi ! », « doucement ». — 2. سلطان. — 3. سم. — 4. وقت.

Himmed wīda īgatiron sultanga : « aigon innakir, sultan
Himmed alors lui dit au roi et moi aussi tout comme toi roi

wèi todamenneini walā[1] *alĕkir inn aska*
un comme je suis certes le fils et point véritablement ta fille

edalleidārkummunneini, ta ōggikènèunga
devant me marier comme je n'étais point seulement valeur notre

Fāia hitmudĕggaiion[2].» *Wīda sultangon fāia, hitmutikkon*[2];
écrivant cachette pour nous dit-il alors le roi écrivant leur cacheta

taññoggisan taddoton. Guwagon mittar èi molla tīgoggisan ;
ils partirent de là et allant de puits un à côté ils s'arrêtèrent

faññid kèsakkōni tellaton wèkka uskirōsagon kiggatta
la faim les fit souffrir et d'eux un et ayant laissé la gazelle

sèdallei[3] *nogsan. Wīda kiggad wèkka sèda*[4] *sukkissan :*
devant chasser ils allèrent alors gazelle une chassant ils descendirent

« ui kakkufāmin kargiraiia » in āgo wīda kiggatta
nous jusqu'à ce que nous venons faire cuire celui restant alors la gazelle

gōga digga dīdel udiddallei dārin, irkabi
égorgeant dépeçant dans une casserole devant introduire il est ogre

wèi mittarton kèra īgatiron : « ikka walla[1] *arikka kabgeiaiion. »*
un du puits montant lui dit toi ou la viande que je dévore dit-il

Tar wīda arrikka kabgaiion ; » kabga mittarra sukkōson.
lui alors la viande avale dit-il ayant mangé dans le puits il descendit

consentit. Mais Himmed lui dit : « Sache que moi, je suis, comme toi, fils de roi ; je n'avais nullement l'intention d'épouser ta fille, je veux seulement que tu constates, par un écrit cacheté de ta main, que nous sommes des gaillards. » Le roi écrivit et signa, et ils s'éloignèrent. Ils s'arrêtèrent auprès d'un puits. Ils sentirent la faim, et laissant l'un d'entre eux, ils allèrent chasser la gazelle ; le premier gibier pris, ils l'apportèrent. « En attendant notre retour, fais cuire cela, » dirent-ils ; et celui qui était resté ayant égorgé l'animal et l'ayant dépecé, s'apprêtait à le mettre dans la chaudière, quand un ogre apparut hors du puits : « Toi ou la viande, fit-il, je veux manger. » — « Mange la viande, » ré-

1. ولا. — 2. ختم. — 3. صاد. — 4. الصيد.

Wīda sèdil[1] *dak̃k̃ōkū kir issigsan arg̃ilōiia.*
alors à la chasse ceux qui étaient venant demandèrent où est la viande

Takkon īgatik̃k̃on: « *iskittiri wèkku kak̃k̃isan, tirōg̃isaiion.* »
et lui leur dit hôtes quelques sont venus je leur ai donné dit-il

— « *Masaiiagon,* » *kagsanga tirōsa kèrog̃g̃isan. Wīda*
et bien ayant dit ce qu'ils apportèrent ayant donné ils s'en furent alors

in idin dīdel udiddilleissein
lorsque cet homme dans la casserole comme donc il voulait introduire

kellagon irkabin kèrakir īgatiron: « *ikka walla*[2] *arik̃k̃a*
et au moment l'ogre sortant venant lui dit toi ou la viande

kabg̃eiuiion. » *Takkon* « *arik̃k̃a kabg̃aiion.* » *kabg̃agon*
que je mange dit-il et lui la viande mange dit-il et ayant mangé

mittarra sukkōson. Tèr wīda kak̃k̃isan; issigsan arg̃ilōiia.
dans le puits il descendit eux ensuite vinrent ils demandèrent où est la viande

Takkon īgatik̃k̃on: « *iskittiri wèkku kak̃k̃isan kabkirog̃g̃isaiion.* »
et lui leur dit hôtes des ils vinrent je leur ai fait manger dit-il

Wīda Himmed[3] *kag̃g̃untodi, simarkōson* « *in iskittiri irñek̃k̃a*
alors Himmed le fils de l'âne se fâcha ces hôtes les ayant attendus

āginaiia: wīda īgatik̃k̃on mangūga « *ai in*
qu'il demeura disant alors il leur dit aux autres (à ceux-là) moi ces

pondit l'homme. L'ogre mangea et descendit dans le puits. Alors ceux qui étaient à la chasse revinrent et demandèrent où était la viande. « Des hôtes sont passés, dit le compagnon, je la leur ai donnée. » — « C'est bien ; » ils lui laissèrent leur nouveau butin, et s'en retournèrent. Le compagnon se mettait encore en devoir de garnir la chaudière ; l'ogre reparut disant : » Toi ou la viande, je veux manger. » — « Mange la viande. » L'ogre mangea et redescendit dans le puits. Les chasseurs revinrent encore et demandèrent leur viande ; ils eurent pour réponse : « Des hôtes sont passés, je la leur ai donnée. » Alors *Himmed le fils de l'âne* se fâcha, disant qu'il resterait à attendre ces hôtes, et il ajouta : « Je finirai

1. صيد. — 2. والا. — 3. احمد.

iskittiri aharka[1] ʃa narei, ur g̃u sèda[2] kak̃k̃an aiion. »
hôtes finalement devant les voir vous allant chassant allez dit-il

Tèr wīda g̃u sèda[2] wèkka sukkirtissan. Himmed[3] wīda
ceux-ci alors allant chassant un (gibier) lui descendirent Himmed alors

dīdel udid-dillei dārini irkabi
dans la casserole ayant l'intention d'introduire comme il se trouve l'ogre

kèra kir īgatiron : « *ikka walla[4] arik̃k̃a kabg̃eiia.* »
sortant venant lui dit toi ou la viande que je mange

Himmed[3] wīda īgatiron : « *walā[4] aiga kabtan, walā[4] arik̃k̃a*
Himmed alors lui dit ni moi tu ne mangeras ni la viande

kabtamaiia. » *Irkabi wīda mañga gēlakiron ; Himmed[3] wīda*
que tu ne mangeras l'ogre alors l'œil fit rouge Himmed alors

īgatiron : « *tar mañga gēlakimmin g̃u adamangōsa*
lui dit cet œil ne fais point rouge allant t'étant fait homme

kiraiion ; molka dumma, illè aiga wirkōsi, aigon kab
viens dit-il le flanc[5] saisissant est-ce toi moi qui as renversé et moi mange

arik̃k̃on kab aiion ; on ailè ikka wirkōli, semmig̃a
et la viande mange dit-il si c'est moi toi qui renverserai t'étant éclipsé

sukkōs aiion.» *Wīda molka dummog̃g̃a, Himmed[3] kag̃g̃untod*
descends dit-il alors le flanc ayant saisi ensemble Himmed le fils de l'âne

irkabīg sokka wirkōson. Irkabīgon semmig̃a sukkōson
l'ogre ayant soulevé renversa et l'ogre s'étant éclipsé descendit

par voir ces hôtes ; vous, allez à la chasse. » Ils prirent un animal et l'apportèrent, et lui allait garnir sa chaudière ; l'ogre sortit de nouveau : « Toi ou la viande, dit-il, je veux manger. » Himmed répondit : « Ni moi, ni la viande, tu ne mangeras rien. » L'ogre fit l'œil rouge. « Ne fais pas ainsi l'œil rouge, continua Himmed, va prendre la forme humaine, afin que nous luttions corps à corps. Si tu me terrasses, tu me mangeras et tu mangeras la viande ; mais si je suis vainqueur, tu disparaîtras. » Ils luttèrent, et *Himmed le fils de l'âne* ayant enlevé l'ogre, le jeta sur le sol. L'ogre disparut

1. اخِرا. — 2. الصيد. — 3. احمد. — 4. والا. — 5. En arabe الباط, et aussi en langue vulgaire (ابطا).

agartanna. Wīda Himmediddan[1] *dak̃k̃ōku kak̃k̃isan,*
dans sa place alors ceux-là avec Himmed qui étaient vinrent

Himmed[1] *kiǧǧatta karǧak̃k̃a āgini; wīda Himmed*[1]
Himmed la gazelle ayant fait complètement cuire étant alors Himmed

tèddan simarkon sikkirra ur aiga āg doškussu irkabīg
avec eux se fâcha comment vous moi étant vous tromper un ogre

ǧāga ? » *Wīda firrafiranga tīga kabessan. Wīda*
craignant ensuite tous ensemble s'asseyant ils mangèrent puis

aharra[2] *Himmed kaǧǧuntod īgatik̃k̃on:* « *kutta ašmanga*[3]
à la fin Himmed le fils de l'âne leur dit vous levant de l'écorce

dukkèkkak̃k̃anaiia;» *āk kaššan kellagon millōsa*
arrachant apportez ils eurent apporté et à l'instant de ayant tordu en corde

Himmed[1] *kèn sukkon mittara irkabin dāfilla*
Himmed avec descendit dans le puits de l'ogre dans lequel il est

sukkafintangon uggi wèkka elon; wīda tōra ǧu
et pendant qu'il est descendant trou un il trouva alors entrant allan

buru ašeri wèkka ela issigon « *min ikka iddō arōiia?* »
fille belle une trouvant il demanda quoi toi ici ayant apporté

Buru wīda īgatiron: « *irkabi aiga markeda kir indō uskired*[1]
la fille alors lui dit un ogre moi ayant volé venant ici ayant déposé

āgnaiia. » *Himmed*[1] *wīda burug īgatiron:* « *irkabin šortin*[4]
qu'il est (disant) Himmed alors à la fille lui dit de l'ogre de l'âme

et rentra dans son repaire. A leur retour, les compagnons de Himmed le trouvèrent auprès de la gazelle cuite à point; il leur reprocha de l'avoir ainsi trompé en crainte de l'ogre; puis on s'assit et on mangea. Après quoi *Himmed le fils de l'âne* leur dit d'aller chercher de l'écorce, et il en fit une corde avec laquelle il descendit dans le puits où se cachait l'ogre. Il arriva en face d'un trou, il y pénétra, et trouva une fille pleine de beauté. « Qui t'a amenée ici ? » lui demanda-t-il. — « C'est l'ogre qui m'a ravie et m'a déposée en cet endroit. » Himmed la pria de lui montrer où était

1. احمد. — 2. اخرا. — 3. En ar. ليف « écorce de palmier ». — 4. شورة « forme », et شور « la délibération », « la direction ».

fīen agarka aiga amantir aiion. » *Buru wīda īgatiron:* « *filān*[1]
d'être le lieu à moi montre dit-il la fille alors lui dit dans tel

agarra haggil[2] *dāfinaiia.*» *Himmetton*[3] *ğu in haggig*
l'endroit dans une boite qu'elle est et Himmed allant cette boite

orratiron. Irkabi wīda wiğğon: « *Fāna šortann*[4] *tallim aiga*
il piétina l'ogre alors cria Fâna mon âme pourquoi elle moi

āg kèsaiia? » *Fāna wīda īgatiron:* « *kèsa šortinn*[4] *fāmiion.* »
étant fait souffrir Fâna alors lui dit faisant souffrir ton âme qu'elle sorte

Irkabīgon: « *fāna ir minga elōsōiion?* » *Fānagon īgatiron:*
et l'ogre Fâna toi quoi as-tu trouvé dit-il et Fana lui dit

« *uburti ikka noièkka elōsaiion.* » *Ingir āg wīgin*
de la cendre toi qu'elle te recouvre j'ai trouvé dit-il ainsi étant il crie

fattisōson[5]. *Himmed*[3] *wīda burug issigon:* « *in irkabi kunin*
il étouffa Himmed alors la fille interrogea cet ogre possède

dāmīā? » *Buru wīda īgatiron:* « *taddo sandūg*[6] *tusko*
n'y a-t-il pas la fille alors lui dit chez lui caisse (en nombre) trois

malton[7] *middaf īn-tan fīnaiion.* » *Wīda Himmed*[3] *īgatik̃k̃on*
de richesses remplie en étant est là dit-elle alors Himmed leur dit

taddan dak̃k̃ōkūga: « *allig sukkiranaiia.*» *Tèkkon sukkissan.*
avec lui à ceux étant la corde faites descendre et eux la firent descendre

l'âme de l'ogre. « C'est là, dit la jeune fille, dans le coffre. » Et Himmed alla au coffre et piétina dessus. L'ogre cria: « Fāna, pourquoi mon âme me fait-elle mal? » Et Fāna répondait: « Ton âme te fait mal, laisse-la s'en aller. » — « Fāna, cherche, qu'y a-t-il, que trouves-tu? » — « Des cendres pour t'ensevelir, voilà ce que je trouve. » Ses cris retentirent jusqu'à ce qu'il étouffa. Himmed alors questionna la jeune fille sur les biens que l'ogre possédait et elle lui indiqua trois caisses remplies de richesses. « Envoyez la corde, » ordonna-t-il à ses compagnons ; quand ils l'eurent descendue, il y attacha les trois caisses qu'il fit remonter, et

1. فلان. — 2. حقّه. — 3. احمد. — 4. شوره. — 5. فطس. — 6. صندوق. — 7. مال.

Himmed-ton[1] *sandūg*[2] *tuskogarka allilog dègir kèr-*
et Himmed caisse la totalité des trois avec la corde attachant les

kiroḡḡon. Wīda burugon abagtennil kèr-kirōsa :
fit monter puis et la jeune fille par-derrière elles ayant fait monter

« ai kèrafīrei aiga tollan aiion.» Tèkkon tolleda-kir fagattillaton
moi devant monter moi tirez dit-il et eux venant à tirer par la moitié

mèra, udrōtissan. Himmed-ton[1] *sukka ḡu ardin*[3] *kolodittil*
coupant ils précipitèrent et Himmed descendant allant terre dans la septième

aikka elon. Mangūgon kutta fagak̃k̃a sandugga[2]
le souffle trouva et ceux-là se levant (les) ayant partagés la caisse

dummōkon dummon, burug dummōkon dummon, kulli[4]
et qui ayant pris prit la fille et qui ayant pris prit et tout

wèi-dūtingon irki-tanna nogon. Wīda Himmed[1] *kutta*
un chacun dans son pays partit. Or Himmed se levant

falafintan ardin[3] *tawwō, idè duwwi terèkka ela,*
pendant qu'il s'en va du sol au-dessous femme vieille une trouvant

īgatiron : « annaw aiga illog dumem'iion, ai garibamènneini[5]. »
lui dit ma grand'mère moi chez toi prends dit-il je étranger suis (car)

Idè duwwi wīda īgatiron : « fāg tuskod kunneini,
la femme vieille alors lui dit chèvres trois je possède (comme)

tīgōs aiion, iwḡallameini wilid-ton[6] *kummunneini. » Wīda*
reste dit-elle c'est afin que tu les fasses paître enfant et je ne possède pas (car) alors

après les caisses la jeune fille. « Tirez-moi que je remonte, » dit-il. Ils tirèrent, mais à moitié chemin, ils coupèrent la corde. Himmed tomba et ne retrouva le souffle que sur la septième terre. Les associés se partagèrent le butin, et chacun, qui avec une caisse, qui avec la jeune fille, s'en fut dans son pays. Cependant Himmed voyageait sous la terre ; il rencontra une vieille et lui dit : « Ma grand'mère, prenez-moi avec vous, car je suis étranger. » Et la vieille répondit : « J'ai trois chèvres ; reste donc avec moi ; tu les fera paître, puisque je n'ai pas d'enfant. » Himmed demeura ainsi avec

1. احمد. — 2. صندوق. — 3. ارض. — 4. كل. — 5. غريب. — 6. ولد.

Himmed-ton[1] *tīgōson. In idè duwwi nahar*[2] *wèkka aman*
et Himmed demeura cette femme vieille jour un eau

narri wèkka Himmetta[1] *arratiron. Himmed*[1] *wīda « annaw*
amère une à Himmed (lui) apporta Himmed alors ma grand'mère

minā in aman narri 'iion ?» idè duwwi wīda īgatiron :
comment cette eau amère dit-il la femme vieille alors lui dit

« ongatod, hussan[3] *tīg aiion. » Himmed*[1] *wīda minā 'iion ? »*
mon petit fils silencieux reste dit-elle Himmed alors quoi donc dit-il

idè wīda īgatiron : « ulum wèi baharka[4] *mirada fīn*
la femme alors lui dit crocodile un le fleuve ayant repoussé est

aiion, kulli-iomgon[5] *buru bikır*[6] *wèkka dummin aiion, eligon*
dit-elle et chaque jour fille vierge une il prend dit-elle et aujourd'hui

sultann[7] *asin nahar*[2] *aiion. » Himmed*[1] *wīda « masaiia »*
du roi de la fille jour dit-elle Himmed alors bien ! disant

kutta sultann[7] *asilog ǧuwon, āgin : « annessi tod, il-*
se levant du roi vers la fille il alla se tenant ma sœur petite pour-

lim ingira irkōtod āgi 'iion ? » — « Ingira aiga edakir
quoi toi ainsi toi toute seule es-tu dit-il ainsi moi ayant apporté

ulumga uskirōtir kèroǧǧisanan, nog aiion. » Himmed[1]
le crocodile me plaçant pour c'est qu'ils m'ont amenée va-t-en dit-elle Himmed

wīda īgatiron : masan dogoñ-inna fīiokkaiie, issi terèkka
alors lui dit c'est bien sur ta cuisse que je dorme pou un

elle. Un jour elle lui apporta de l'eau saumâtre. « Pourquoi, ma grand'mère, cette eau est-elle saumâtre ? » lui dit-il. — « Chut ! mon cher enfant ! » — « Qu'y a-t-il donc ? » reprit-il. Et la vieille lui conta qu'un crocodile arrêtait le fleuve, qu'il lui fallait tous les jours une vierge, et que c'était le jour de la fille du roi. « C'est bien, » dit Himmed, et il s'en alla trouver la jeune fille qui était exposée : « Ma chère sœur, que faites-vous là toute seule ? » — « On m'a amenée ici pour être la proie du crocodile, partez ! » — « Bon, fit Himmed, pendant que je dormirai sur votre cuisse, tirez-moi les poux de la

1. احمد. — 2. نهار. — 3. vulg. هُس. — 4. بحر. — 5. كل يوم. — 6. بكر. — 7. سلطان.

duhurragon[1] *gadatennig*[2] *arratiššan, kabeda aḡḡinnani; wīda*
et à midi diner leur on leur apporta ayant mangé ils reposaient alors

sultann[3] *uttu simarkōḡisan « iskittiri-ta āšatenniga*[4] *gada-*
du roi les gens se fâchèrent les hôtes certes souper leur diner

tenniga[5] *kabedai im noginnaiia » āg īginnani; wīda*
leur les ayant mangé mais qu'ils s'en vont ils étaient à dire alors

Himmed[6] *kaḡḡuntod kutta ḡu menḡatiron sultanga*[3]*;*
Himmed de l'âne le fils se levant venant se tint debout pour le roi

sultan[3] *wīda issigon: « minga firgiā? » Tar wīda īgatiron:*
le roi alors demanda que veux-tu celui-ci alors lui dit

« iāni[7] *ingir innaska edinanga firgiraiia... » Sultan*[3]
c'est-à-dire ainsi ta fille l'action d'épouser que je désire le roi

wīda īgatiron: « faḡrangofāmin[8] *naddilōiia. » Himmetton*[6] *wīda*
alors lui dit jusqu'à demain nous verrons et Himmed alors

nogon tawerku tīrā; Himmedin[6] *nogsinn aharra*[9]*, sultan*[3]
sortit les camarades vers de Himmed de l'être parti à la fin de le roi

wīda ademiri tangūg habarka[10] *tiroḡḡon semmig*[11] *kaballa*
alors hommes ses la nouvelle (leur) donna du poison dans le manger

udirtik̄k̄anaiia. Wīda ukkiratti ukkireda īgatik̄k̄on: « ḡudaani[12]
qu'ils introduisent alors oreillard ayant entendu leur dit mes braves

jeunèrent, et le déjeuner pris, ils restèrent; à midi, on leur apporta le dîner qu'ils mangèrent, et ils restaient encore. Pour le coup les gens du roi se fâchèrent. « Des hôtes soupent, ils dînent, mais après ils partent, » disaient-ils. Alors *Himmed le fils de l'âne* se leva et alla se poser devant le roi. « Que veux-tu ? » dit celui-ci. — « Eh bien, mais ! je désirerais épouser ta fille. » — « Demain, répondit le roi, nous examinerons la chose. » Himmed retourna vers ses compagnons. Après qu'il fut sorti, le roi manda à son monde de mettre du poison dans les mets des étrangers. Mais Oreillard entendit : « Camarades, annonça-t-il, ils disent que ce soir ils vont empoisonner notre nourriture. » — « Sois calme,

1. ظهر. — 2. غدا. — 3. سلطان. — 4. عشاء. — 5. غدا. — 6. احمد. — 7. يعني. — 8. فجر. — 9. اخر. — 10. خبر. — 11. سم. — 12. جدع.

sagōson[1]; *wida bahar*[2] *middon amannogo. Wīda Himmed*
fendit alors le fleuve s'emplit d'eau puis Himmed
edditanga[3] *ulmin disil taffa subae*[4] *diğingarka*
sa main du crocodile dans le sang trempant doigts l'ensemble des cinq
burun dogoñil menğiron. Burugon kutta kèrōson.
de la jeune fille sur la cuisse il déposa et la jeune fille se levant s'en alla
Ådemiri wida kutta turossan « illim kèra kirōiia,
les gens ensuite se levant chassaient pourquoi toi partant es-tu venue
ulumin ūg kir kabğakal firgeiia.
alors que le crocodile nous venant se mettre en devoir de manger désires-tu
Buru wida īgatik̄kon : « tod wèi ulumga fairōsoneiia. » Tèr
la fille alors leur dit garçon un le crocodile qu'il a mis à mort eux
wida marğakka āg baññinameiia īgatissan. Burugon arekirek̄ka
alors mensonge étant que tu parles lui dirent-ils et la fille les ayant pris
ğu amantik̄kon ; saddigōsan[5] *tar woqtiga. Sultan*[6] *wīda*
allant leur fit voir ils crurent à ce moment le roi alors
minadi[7] *wèkka ōson : « in ulumga fairokka ann aska*
convocation une publia ce crocodile que celui qui a tué ma fille
f-edkèreiia. » Wīda irkin ådemiri firrafi limmisan[8]. *Sultan*[6]
qu'il épousera alors du pays les gens tous s'assemblèrent le roi
wīda issiğğon « nai in ulumga fairōiia? » Firrafi kuttisan
alors les interrogea qui ce crocodile a tué tous se levèrent

perça le crocodile, et le fleuve se remplit d'eau. Alors Himmed trempa sa main dans le sang du crocodile et appliqua les cinq doigts sur la cuisse de la jeune fille. Celle-ci voulut s'en retourner, mais le peuple la chassait, disant : « Pourquoi reviens-tu? Veux-tu donc que le crocodile nous dévore tous? » Elle leur apprit qu'un jeune homme l'avait tué ; mais ils traitaient ses paroles de mensonges, et ils ne la crurent qu'après qu'elle les eut menés voir le crocodile. Le roi fit alors publier que le vainqueur du monstre épouserait la princesse. Tous les hommes s'assemblèrent. Le roi demanda : « Quel est celui qui a tué le crocodile? » Tous se

1. شقّ. — 2. بحر. — 3. يد. — 4. أصبع. — 5. صدّق. — 6. سلطان. — 7. مناد. — 8. لمّ.

« ai faiseiia. » Sultan[1] *wīda issigḡon « amaratan*[2]
moi que j'ai tué (disant) le roi alors leur demanda indice son

mineiia ? » Tèkkon hussan[3] *tigošŝan. Sultan wīda « nai*
quoi est-il (disant) et eux silencieusement se tinrent le roi alors qui

gaiba' iion[4] *? » Tèr wīda īgatissan : « wilid*[5] *terèdii gèr*[6]
absent dit-il eux alors lui dirent garçon un seul excepté

gaibaimmunnaiia[4]*. » Tèkkon id wèrani, ogiraneissan ;*
qu'il n'est point absent et eux homme un étant qu'ils appellent dirent-ils

ogissan ; kiron ; issigsan « amaratan[2] *mineiia ? » takkon*
ils appelèrent il vint ils demandèrent indice son quoi (disant) et lui

īgatik̃k̃on : « amaratan[2] *eddin*[7] *subae*[8] *an diḡi burun*
leur dit indice son de la main doigts de moi les cinq de la jeune fille

dogoñil menḡin aiion. » Sultan[1] *wīda īgatiron : « burug*
sur la cuisse se trouve dit-il le roi alors lui dit la fille

edaiia. » Himmed-ton[9] *« lala 'iion*[10]*; aigon innakir sultan*[1]
qu'il épouse et Himmed non dit-il et moi toi comme roi

wèi tod menneini ; aiga irkanna orōs aiion. » Sultan[1] *wīda*
un fils je suis c'est que moi dans mon pays renvoie dit-il le roi alors

issigon « irkinn sillèiia. » Takkon « dunian[11] *koñillin aiion. »*
demanda ton pays où est et lui du monde c'est la direction dit-il

levèrent, disant : « C'est moi qui l'ai tué. » — « Qu'elle est la marque ? » dit le roi, et ils se turent. « N'y a-t-il personne d'absent ? » dit encore le roi ; ils répondirent qu'il n'y avait personne d'absent qu'un jeune homme ; et ils ajoutèrent : « Puisqu'il est homme qu'on l'envoie chercher. » On l'appela, il vint et on lui demanda : « Quelle est la marque ? » — « La marque, je l'ai fixée avec les cinq doigts de ma main sur la cuisse de la jeune fille. » — « Ma fille est ta femme, » lui dit le roi. Mais Himmed refusa : « Moi aussi, comme toi, je suis fils de roi, fais-moi donc retourner dans mon pays. » — « Et où est ton pays ? » interrogea le roi. — « Dans la direction du monde. »

1. سلطان. — 2. أماره. — 3. هسّا, vulg. هُس. — 4. غايب. — 5. ولد. — 6. غير. — 7. يد. — 8. أصبع. — 9. احد. — 10. لالا. — 11. دُنيا.

Sultan[1] *wīda zagir*[2] *wèkka edakir dokkirōson, ogonondi*
le roi alors aigle un ayant fait amener le lui fit monter bélier

wèkkon fōḡa kamso-kir kèkkiḡon, « kulli[3] *samanga*[4]
et un égorgeant en cinq (faisant cinq) il partagea tout ciel

kèrandūtin, wèkka agil udirtir aiion. » aharin[5]
monter chaque un dans le bec fais-lui entrer dit-il de la dernière

kèlin saman[4] *ḡu kīdafīiokka agil udirtiron,*
extrémité du ciel allant celui qui restait dans le bec il lui introduisit

naddōson. Himmed-ton[6] *dogoñtannaton hitta*[7] *wékka mèratiron*
il tomba Himmed et cuisse de sa morceau un coupa pour lui

agil udirk' āgintan ḡu « nog aiion » — « lalan[8]*,*
dans le bec introduisant il est tandis que allant va-t-en dit-il non

ir nog aiion. » Zagir[2] *wīda: « minā 'iion? Himmed-ton*[6]*:*
toi va-t-en dit-il l'aigle alors qu'est-ce donc dit-il et Himmed

« dogoñannaton hitta[7] *wèkka ikka kaḡḡatiss aiion. »*
cuisse de ma morceau un pour toi j'ai coupé à ton intention dit-il

Zagirkon[2] *tirōson, nogon.— Wīda issiḡḡon taddan dak̄k̄ōkūga*
et l'aigle lui donna s'en alla ensuite il interrogea avec lui ceux qui étaient

Le roi fit amener un aigle sur lequel Himmed monta, et ayant égorgé un mouton qu'il découpa en cinq morceaux: « A chaque ciel où tu parviendras, ajouta-t-il, tu mettras un morceau dans le bec de l'aigle. » Arrivé aux limites du dernier ciel, Himmed mit le morceau qui restait dans le bec de l'oiseau ; mais celui-ci le laissa tomber. Alors Himmed se coupa un morceau de la cuisse et tandis qu'il le mettait dans le bec de l'aigle : « Va-t-en, » dit celui-ci. — « Non, c'est toi qui t'en iras. » — « Qu'y a-t-il donc ? » repartit l'aigle. — « Il y a que je t'ai coupé un morceau de ma cuisse. » L'aigle le lui rendit et s'envola. Ensuite il demanda compte à ces anciens compagnons des trésors et de la jeune fille ; mais il

1. سلطان. — 2. صقر. — 3. كل. — 4. سماء. — 5. اخر. — 6. احمد. — 7. حطه. — 8. لالا.

afšilōiia[1] *burulōiia* *tik̃kisagon,* *nogon* *idètannogo:*
où sont les affaires où est la fille et leur ayant donné il partit chez sa femme

« *aleia ailekin* *usrin* *almatōgon* *diia 'iion.* »
c'est vrai que moi de derrière gonflé beaucoup dit-il.

leur en fit don, et alla retrouver sa femme. « C'est vrai, lui dit-il, qu'il y a beaucoup de gens qui ont le derrière plus gonflé que moi. »

IV

Haššàb[1] *wer* *halarton*[2] *berki* *àg* *bitted,* *ta*
Bûcheron un de la campagne du bois étant ayant arraché venant

ssùgĭr[4] *àĝ ĝankon,* *ĝànôggi* *ten* *hakki*[5] *kalged*[6]
au marché il vendait ayant vendu de lui le prix avec de la nourriture

ĝàned *ĝùgi,* *tekkon* *tennèngon* *à-kalkoran*[6]. *Nhar*[7]
après avoir négocié allant et lui et sa femme ils mangeaient jour

wekki *sùgĭr*[8] *ogiĝ* *wer* *girid*[9] *wekki kàgingon,* « *ber ôwigi*
un au marché homme un cynocéphale un et il conduit fagots deux

dénôggi *giritti*[9] *ared* » *èkon.* *Haššàb*[1] *erderôssingal*[10],
m'ayant donné le singe prends dit-il le bûcheron tandis qu'il consentait

tennèn mónôssum. *Girid*[9] *artĭn* *ezenged*[11] *bañ̃ikon:*
sa femme refusa le singe de Dieu avec la permission parla

Le singe et le bûcheron.[11]

Un bûcheron allait ramasser du bois dans la campagne pour le vendre au marché, et, du produit de la vente, il vivait lui et sa femme. Un jour, dans le marché, un homme lui proposa d'échanger un cynocéphale contre deux fagots. Le bûcheron y consentit; mais sa femme s'y opposait. Alors le singe parla avec la permission de Dieu. « Renvoie ta

1. عفش. — 2. خشّاب. — 3. خلاء. — 4. السّوق. — 5. حقّ. — 6. اكل. — 7. نهار. — 8. سوق. — 9. قرد. — 10. رضى. — 11. اذن. — 11. Conté par Mohammed Saïd, négociant en dattes de Dongola, en dialecte de Dongola.

« ber ówigi tiróggi aigi ared èkon, ennèngongi bàǧȏs
fagots deux (lui) ayant donné moi prends dit-il et ta femme répudie

èkon. » Ogiǧ tennèngi bàǧȏggi, giritti[1] ared nokkon.
dit-il l'homme sa femme ayant répudié le singe après avoir pris s'en alla

Girid[1] wètirkon: « ared ǧùgi, sultan[2] bur' wekki ekki bu-edkiddire
le singe (lui) dit allons du roi fille une toi je ferai épouser

èkon. » Orn dibki ǧùdŭrkoran[3]. In orkon, tem burugi nobreged[4]
dit-il du roi au palais ils se dirigèrent ce et roi sa fille avec de l'or

weznel[5]-gèr-ki[6], bu-edkiddimunun èkon. Ogiǧ giritti[1] wètirkon:
en poids excepté il ne mariera pas disait-il l'homme au singe (lui) dit

« minè ai sultann[2] burugi, èdiri? In nobregi[4] mindoton
comment moi du roi la fille j'épouserai cet or d'où

ettàri? » Girid[1] gasurrô[7] burunar tôǧùgongi batarètĭr
j'apporterai le singe dans le palais chez la jeune fille et étant entré jouant pour elle

baññitiringal burugi aǧebèrôssun[8]. Wètirkon: « ademi
tandis qu'il cause pour elle à la jeune fille il plut il (lui) dit on

baññiran nobregi[4] am-buruged wuznèmenkin[5] bu-edkiddimunun
raconte de l'or de moi avec la fille s'il ne pèse pas je ne le ferai pas épouser

femme, dit-il, et prends-moi pour les deux fagots. » Et le bûcheron, ayant renvoyé sa femme, s'éloigna avec le singe. « Suivez-moi, ajouta celui-ci, et je vous ferai épouser la fille du roi. » Ils partirent pour le palais du roi. Or celui-ci prétendait n'accorder sa fille qu'à celui qui en donnerait le poids d'or. « Comment, disait le bûcheron au singe, voulez-vous que j'épouse cette princesse? Où trouver un pareil poids d'or? » Et le singe entra dans le palais, et ayant pénétré auprès de la princesse, il l'amusa par ses jeux et ses discours. « On raconte, lui dit-il, que ton père ne veut te marier qu'en

1. قرد. — 2. سلطان. — 3. Pour *ǧû undurkoran*. — 4. [hieroglyph] de la racine égypt. *nûw*, *nub*, faire de la flamme, briller comme la flamme, brûler, fondre avec la flamme. — 5. وزن. — 6. غير. — 7. قصر. — 8. عجب.

andan. Imbàb desen hağak[1] *konâ? Imbàb χaznagi*[2]
disent-ils ton père beaucoup chose possède-t-il ton père le trésor

uskired àgingi aigi amentiros.» Buru ten-kušarki maχaddan[3]
ayant placé qu'il est à moi fais voir la jeune fille sa clef du coussin

tògorton sokked ğùgi χaznag[2] *kusòggi ared ğùgi amentirkon.*
de dessous ayant retiré allant le trésor ayant ouvert alors fit voir

Giritton[4] *kušar-bùn agarki naleggi tirtinar šugur*
et le singe de l'emplacement de la clef le lieu ayant observé chez le maître descendant

ğùgi tirtin kaderton merargi gararki nik̃kon. Niğòggi,
allant du maître du vêtement ayant déchiré un sac il cousit ayant cousu

uganingal ten-gararki gumurrò digireggi tòğùgi, kušarki
quand il fut nuit son sac au cou ayant attaché entrant la clef

meχaddan[3] *tògorton sokked ğùgi kak kusòggi, tèbirin*
du coussin de dessous ayant tiré allant la chambre ayant ouvert il porte

gu fağir[5] *èkon. In nobregi sokked ğùgi nugdigon kak̃kon*
moment aurore fut cet or ayant tiré allant et esclaves et chevaux

gàser[6] *wekkon-ged ğankon. Batted*[7] *imbel*[8] *ten-k̃ağ*
château et un avec ayant négocié ensuite se levant son cheval

egròggi ornar tòğùkon. Toğùgi tègòggi bañ̃ikon:
ayant monté chez le roi il entra étant entré s'étant assis il parla

échange de ton poids d'or, est-il donc si riche lui-même ? » Et il voulut voir le trésor royal. La jeune fille prit alors une clef sous un coussin, ouvrit le trésor et le montra au cynocéphale. Mais celui-ci observa la place de la clef ; et à la nuit, ayant fait des vêtements de son maître un sac qu'il se pendit au cou, il se glissa sans bruit auprès de la princesse endormie, tira la clef de dessous le coussin et ouvrit le trésor ; et il charria de l'or jusqu'au matin. Avec l'or, ils achetèrent des chevaux, des esclaves, un palais. Puis, le bûcheron monta à cheval et s'en fut chez le roi ; après être entré et

1. حاجة. — 2. خزنة. — 3. مخدة. — 4. قرد. — 5. فجر. — 6. قصر. — 7. بعد. — 8. Il s'agit ici du bûcheron ; le narrateur a oublié le changement de sujet.

« em-burugi aigi dènegg' orkon!»-« Er tèb-bùgi
ta fille à moi (que) tu m'aies donné ô roi toi te trouvant apportant

nobregi[1] *am-buruged wŭznèn*[2] *èkon. » Tekkon eii èkon.*
de l'or ma fille avec tu fais le poids dit-il et lui oui dit-il

« Eie-ingalgon, eron weznèmenkin[2] *enn-urki bu-merri èkon. »*
oui et puisque si toi tu ne pèses pas ta tête je couperai dit-il

Batted[3] *nobregi*[1] *inded tàgi buruged wŭznèrôggi*[2]*, edôǧgi*
ensuite l'or ayant pris venant la fille avec ayant pesé ayant épousé

gasorrô[4] *tèkkoran. Ogiǧ tennanan hàl*[5] *erki*
dans le palais ils restèrent l'homme certes sa condition nouvelle

nalargon usôssingalgon, burugon: « er aiddô teddè
et considérant et comme il riait et la jeune fille toi à cause de moi est-ce que

ùsukon, walla[6] *ambàber?» Ogik̄kon haiir-kattôssun*[7]*. Burugon*
tu as ri ou bien pour mon père et l'homme s'embarrassa et la jeune fille

faǧirrô[8] *imbel timbàbk' abdigi šugur nokkon. Giritton*[9]
au matin se levant son père chez descendant alla et le singe

eǧekkè tàgon : « er men inkè àgin èkon?» Ǻginingalgon,
à la suite et s'en venant toi pourquoi ainsi tu restes dit-il et relativement à son état

ogik̄kon: « ai in ugugi anhàl[5] *erki nal usorrigal,*
et l'homme moi cette nuit ma condition nouvelle voyant parce que j'ai ri

s'être assis : « Marie-moi ta fille, ô roi, » dit-il. — « Peux-tu donc fournir un poids d'or égal à celui de ma fille ? » — « Certes ! » — « Eh bien ! apporte ton or, et si le poids n'y est pas, je te couperai la tête. » L'or fut apporté, et le poids ayant été trouvé juste, le bûcheron épousa la princesse et demeura avec elle dans le palais.

Et le bûcheron pensant à sa fortune, se prit à rire. Alors la princesse : « De qui riez-vous, dit-elle en colère, est-ce de mon père ou de moi ? » Le bûcheron fut très embarrassé. Au matin la princesse courut se plaindre à son père. Quand le singe vint trouver son maître, il le vit plein de trouble et lui demanda pourquoi il était ainsi. Mis au fait : « Si le

1. Voir p. 362, note 4. — 2. وزن. — 3. بعد. — 4. قصر. — 5. حال. — 6. والّا. — 7. حيّر. — 8. فجر. — 9. قرد.

burugon timbàbk' abdi šugurôssun. » *Giritton*[1] *wètirkon :*
et la jeune fille son père chez est descendue et le singe (lui) dit

« *timbàb ekki issigikin, wètir : ai tùba*[2]*-deheb*[3]*-tùba*[2]*-faddar*[4]
son père toi s'il interroge réponds-(lui) moi la brique or la brique argent dans

àgsim bàtted[5], *sibèn gasorrô*[6] *tà tèkkori an.* »
être resté après d'argile dans un palais venant j'ai demeuré dis

Timbàb tòtti išin talabingal[7]. *Tòtton*
le (son) père le jeune homme envoya pour demander et le jeune homme

ğùgi wètirkon : « *ai tùba*[2]*-deheb*[3]*-tùba*[2]*-faddar*[4] *àgsim*
allant (lui) dit moi la brique d'or la brique d'argent dans avoir demeuré

bàtted[5] *sibèn gasorrò*[6] *tà tèkkori èkon.* » *Orkon tem-*
après d'argile dans un palais venant j'ai habité dit-il et le roi sa

burugonon arre tògòggi widekïr išintirkon ; burugon
fille avec ayant amené ayant frappé à nouveau il (lui) envoya et la fille

tennogikkonon tin-kar mobsùtan[8] *tègôggi. Bu-*
son avec mari leur dans maison avec bonheur ayant demeuré et la

rugon bàtted[5] *:* « *tùba*[2]*-deheb*[3]*-tùba*[2]*-faddagi*[4] *aigi amentir*
jeune fille ensuite la brique d'or la brique d'argent à moi montre

èkon. » *Ogikkon haiir-kattôskon*[9] *Giritton*[1] *eğekkè tàgi :*
dit-elle et l'homme s'embarrassa et le singe à la suite venant

« *min ellingal?* » *Ogikkon wètirkon :* « *aigi tùba*[2]*-deheb*[3]*-*
qu'est-ce donc et l'homme (lui) dit à moi la brique d'or

père vous interroge, dit-il, répondez-lui qu'ayant habité jadis le palais *briques d'or, briques d'argent,* il vous a paru bizarre d'habiter aujourd'hui un palais en briques de limon.» Or le roi manda son gendre, et celui-ci lui ayant fait la réponse indiquée par le singe, le roi irrité contre sa fille, la fit venir, et après l'avoir battue, la rendit à son mari. Les deux époux vécurent heureux dans leur appartement.

Mais il advint que la princesse eut l'idée de voir le palais *briques d'or, briques d'argent.* Le bûcheron fut encore dans l'embarras. Le singe survenant lui dit: « Qu'y a-t-il? »—« Voici le moment, dit l'homme, de montrer le palais *briques d'or,*

1. قرد. — 2. طوبة ég.: [illegible]. — 3. ذهب. — 4. فضة. — 5. بعد. — 6. قصر. — 7. طلب. — 8. مبسوطا. — 9. حاير.

tùba[1]*-faddagi*[2] *amentirangi buru tebwèn èkon.*» *Tekkon:*
la brique d'argent de (lui) montrer la jeune fille nstant dit dit-il et lui

« *er-ta kittè tègô, ai bu-ḡù nalet tàri èkon.* »
quant à toi silencieux reste moi m'en allant ayant vu je viendrai dit-il

Tekkon: serenè, tègôssun. Giritton[3] *bŏḡ ḡùgi gàser*
et lui c'est bien il demeura et le singe s'étant mis en route château

tùba[1]*-deheb*[4]*-tùba*[1]*-fadda*[2] *wekki elòssun. In gasur*[5] *tirtigon*
brique d'or brique d'argent un trouva ce château et le maître

tòtti kómunun diòssun, nugutton tirtin agarrô kursìr[6]
enfant n'ayant pas était mort et l'esclave du maître à la place sur le trône

àgin. Giritton[3] *tennar tòḡùkon, tòḡùgi:* « *embàbki ar*
demeure et le singe chez lui entra et étant entré ton père prenant

deñkoran[7] *tòd! er men or dìngal ten-tòtti*
qu'ils aient souillé ô l'homme toi pourquoi le roi puisqu'il est mort son fils

wètirmengon kursìr[6] *àgin?*» *Nugutton:* « *Ter teddè tòtti*
et tu n'avertis pas sur le trône tu restes et l'esclave lui est-ce que un fils

kon èkon? » — « *Ter men tòtti kómenen? Ten tòd*
il possède dit-il lui pourquoi un fils il n'a pas son fils

àgmen? Ekkenè irgi tàgi bu-amentiriri, ia kilàb[8]*?*»
n'existe-t-il pas tout à l'heure à vous venant je (vous) ferai voir ô chiens

Adem mallegon isande' kerkerkoran[9] *Tinnanan*
hommes et tous de crainte tremblèrent « se secouer » alors leurs

briques d'argent.» Le singe dit: « Attendez sans inquiétude, dit-il, je trouverai ce qu'il faut. »—« C'est bien », dit-il. Le singe partit à la recherche, et il arriva enfin à un palais construit en briques d'or et d'argent. Le roi était mort, et comme il n'avait pas d'enfants, son esclave avait pris sa place. Le singe entra et adressa à l'esclave de vifs reproches de s'être emparé du trône, sans avoir prévenu les enfants du roi. « Avait-il donc des enfants? » repartit l'esclave. — « Certes! et un fils qui me suit; malheur à vous, misérables! » A ces mots tous les Arabes furent remplis de crainte, et on s'em-

1. طوبة. — 2. فضة. — 3. قرد. — 4. ذهب. — 5. قصر. — 6. كرسي. — 7. Litt.: *ineant*. — 8. يا كلاب. — 9. كركر.

nibdigongi tinn-angarenk̄igongi awiddi ǧahiziróggi[1]
et nattes leurs et lits ayant étendu ayant fait les préparatifs

tèkkoran. Giritton[2] *: « imbelówo èkon! » Tirgon imbel tin-*
attendirent et le singe en route dit-il et eux se levant leurs

nugdigon, tin-nogorigon, tin-kamligon, tin-kaǧligon
et esclaves mâles leurs et esclaves femmes leurs et chameaux leurs et chevaux

deg belkoran. Ogik̄k̄on ǧùgi tennèngi gàsorró[3]
parant se mirent en marche et l'homme allant sa femme dans le palais

undurkon. War udè tebargi[4] *χaššàb*[5] *èsim*
introduisit de loin à l'inverse étant dans une condition bûcheron avoir été

bàder[6] *giritted*[2] *ogiǧ sultan*[7] *ankon.*
après par un singe un homme sultan devint.

pressa de mettre le palais en état de recevoir son maître. Le singe s'encourut vers celui-ci : « En route ! » cria-t-il, et bientôt le bûcheron vint s'installer dans son nouveau palais avec son épouse, ses esclaves mâles et femelles, ses chevaux et ses chameaux. — Voilà comment, par l'esprit d'un singe, un homme, ô retour de fortune ! de bûcheron qu'il était devint roi.

V

Id wè ǧullè wèi tawwō fīkunin ǧulleIton naddika
Homme un arbre un sous était se trouvant de l'arbre ce qui provient

dōla kabintāni. Wīda halbissèn[8] *wè ǧu urka samēg*
ramassant il mangeait alors renard un venant la tête le menton

LE RENARD ET LE PAUVRE HOMME.[9]

Il y avait un pauvre hère qui se tenait sous un arbre, cueillant les fruits pour s'en nourrir. Un renard vint à lui, lui rasa la tête et le menton[10], lui donna un vêtement. Puis

1. جهز. — 2. قرد. — 3. قصر. — 4. Locution proverbiale. — 5. خشّاب. — 6. بعد. — 7. سلطان. — 8. ابو الحصن. — 7. Conté par Osman Mohammed K'amis d'Anibéh en face d'Ibrim. Dialecte fadik̄ka. — 10. Les Nubiens, comme les autres Musulmans, se rasent la tête, à l'exception du sinciput ; les enfants, par un usage qui leur vient de l'Égypte antique, gardent une mèche au coin de l'oreille. — Le renard fait à son protégé d'aventure une toilette de fiancé.

gak̃k̃ōtir sankiddi wèka sankirrōtir issigon: idè wèka
lui rasa vêtement un lui ayant revêtu interrogea femme une

idkirō' eiia. Tar wīda: « lāla[1] ' iion; in ḡallanna-immun
s'il lui fera épouser lui alors non dit cette affaire de moi n'est point

aiion; ingir aikō wa kabintan tikkaiie, andoro gen aiion. »
dit-il ainsi moi seul étant mangeant si je reste pour moi c'est mieux dit-il

Wīda halbissèn[2] īgatiron: « ḡallin dammunaiia. » G̃uwagon
alors le renard lui dit ton affaire qu'il n'y a pas et étant parti

sultan[3] wènn aska firikkirōsa kiron. Wīda in id issigon:
roi d'un la fille ayant demandé il revint alors cet homme demanda

« sikkir awseiia, halbissèn[2] ? » Wīda īgatiron: « sultan[3] wènn
comment as-tu fait renard alors il lui dit roi d'un

aska firikkirōseiia. » Wīda itton kutta wigḡon: « uttu
la fille ayant demandé (qu'il dit) alors et l'homme se levant pleura de gens

ur mèrigonn aska-lè aiga firikkirōiia? Wīda halbissèn[2]
tête coupant la fille pour moi es-tu ayant demandé alors le renard

īgatiron: « ḡallin dammunaiia; » ak'arrōgon[4] kutta ḡu dibba
lui dit ton affaire qu'il n'y a point et à la fin se levant allant la nuit des noces

dagirōsa kir erikkireda falon, in itta eḡḡuwagon, fanti[5]
ayant fixé vint et ayant pris sortit cet homme et ayant emmené palmier

il lui demanda s'il n'avait point envie de prendre femme. « Eh ! répliqua l'homme, ce n'est pas là mon affaire. » — « Vous n'aurez, dit le renard, nul souci de ce chef. » — « Mieux vaut n'avoir à nourrir que moi seul et rester sans femme. » — « Ne vous préoccupez de rien, vous dis-je. » Et le renard s'en fut demander pour lui la fille d'un roi et revint le trouver : « Qu'avez-vous fait? » dit l'homme. — « J'ai obtenu pour vous la fille d'un roi. » Alors l'homme se leva et s'écria tout en larmes : « Comment allez-vous chercher la fille de gens qui coupent la tête ! » — « Mais soyez donc sans crainte, » fit le renard qui partit au palais du roi et fixa la date de la soirée des noces. Puis il retourna prendre l'homme,

1. لالا. — 2. ابو الحصين. — 3. سلطان. — 4. اخر. — 5. ⲃⲉⲛⲛⲉ.

wéi tawwō uskirōsa, gamīs[1] *wèka amanna taffa udreda,*
un sous ayant placé chemise une dans l'eau ayant mouillé le revêtit

burun uttulog guwon sultan[2] *nōgilla. Wīda sultann*[2]
de la jeune fille chez les gens il alla du sultan au palais alors du roi

uttu halbissènga[3] *issigsan ádamirilōiia*[4]*. Tar wīda īgatikkon:*
les gens renard interrogèrent où sont les gens lui alors leur dit

« *abagon sigir wèranga dārintan, degerkon sigir*
et la provision bateau en premier (l'un) il y avait et vêtements de noce bateau

wèranga dārintan, sefāgon[5] *sigir wèranga dārintan,*
en suivant (l'un) il y avait et le cortège bateau en suivant (l'un) il y avait

tug wè kir kiddiroggon aiion, itton, yādūbin[6]*, enneda*
vent un venant les engloutit dit-il et l'homme par bonheur ayant retiré

fās aiion. » *Tèr wīda issigsan idilōiia; tar wīda*
je suis parti dit-il eux alors demandèrent où est l'homme lui alors

īgatikkon: « *id mónosa tawwōlog āgnaiia:* « *ingir finta*
leur dit l'homme refusant là-bas qu'il se tient ainsi me trouvant

sikkir ádamiri[4] *kulla guweiia.* » *Tèkkon wīda īgatissan:*
comment des gens auprès de irai-je et eux alors lui dirent

« *kir widkan mišārian*[7]*, kir edōseissan.* »
étant venu s'il retourne c'est un scandale qu'il vienne épouser (dirent-ils)

l'installa sous un palmier, et l'ayant revêtu d'une chemise mouillée, il se rendit de nouveau chez les parents de la jeune fille[8]. Les gens du roi demandèrent où était le fiancé. « Ne comptez plus sur lui, leur dit le renard ; il arrivait avec ses navires : un pour les provisions, un autre pour les vêtements et les parures, le troisième pour le cortège ; un coup de vent a tout chaviré ; nous avons eu grand'peine à tirer le maître au rivage ; il est resté là-bas, honteux, refusant de se présenter à vous en l'état où il s'est mis. » — « Mais, s'écrièrent-ils, si, après avoir fait le chemin, il s'en retournait, le monde jaserait ; il faut qu'il vienne de suite et épouse

1. قميص. — 2. سلطان. — 3. ابو الحصين. — 4. ابن ادم. — 5. زفّة. — 6. يادوب. — 7. مشارة. — 8. «... Si vous voulez suivre mon conseil votre fortune est faite ; vous n'avez qu'à vous baigner dans la rivière, à l'endroit que je vous montrerai, et ensuite me laisser faire. » Le *Chat botté* dans PERRAULT.

kittīgon idirtissan ken edaiia. Wīda edōsèn
et vêtements lui envoyèrent avec quoi il épouse alors de l'action d'épouser

ak'arra[1] *halbissèn*[2] *kir īgatiron in itta:* « *kólodtin naharka*[3]
à la suite le renard venant dit (à lui) à cet homme du septième le jour

aiīn kikaiie, aiga dummeda tōg aiion, tèron ikka
lorsque moi je viens moi ayant saisi frappe dit-il et si eux toi

issikkawwan, irbumunneiia īgatik̃kiwwan, ai tèkka fe[5] *īga-*
ils interrogent que je ne sais pas dis-leur moi eux étant je

tik̃kirrāni. » *Wīda halbissèn*[2] *noga ğu kiron, in id*
leur parlerai alors le renard étant parti s'en allant venant cet homme

dumma tōgōson. Wīda issigsan sultann[4] *uttu:* « *illim*
saisissant frappa alors questionnèrent du roi les gens pourquoi toi

tōgōiia abulh'ussègga[2] *?* » *Takkon irbumunn eiiōsa, ğu*[5]
frappes-tu le renard et lui je ne sais pas ayant dit allant

tīgōson. Wīda halbissègga[2] *issigsan, īgatik̃kon:* « *abagtan*
resta coi alors le renard ils interrogèrent il leur dit derrière lui

diia-inīnī limmiğkummunnīlogō[6] *aiga tōgon aiion.* »
comme il y a beaucoup parce que je ne l'ai pas réuni moi il a battu dit-il

Wīda ènk̃i sultannogo ğusan idèntanga tirōseiia sultangon[4]*:*
alors les femmes au roi allèrent sa femme qu'il accorde et le sultan

la princesse. » Ils envoyèrent à l'homme des habits de noce, et le mariage se fit. Or, le renard dit au nouvel époux : « Je reviendrai le septième jour ; saisissez-vous alors de moi et frappez-moi, et si les parents de la princesse vous questionnent, répondez : « Je ne sais pas. » Le moment venu, l'homme donna les coups ; les parents de la princesse, étonnés et entendant la réponse qu'avait dictée le renard, demandèrent aussi à ce dernier pourquoi il était battu de la sorte ; il leur apprit que l'équipage du maître était trop considérable, que le motif des coups était son incapacité à le réunir, ce qui retardait le départ des époux. A ce discours, les femmes

1. اخر. — 2. ابو الحصين. — 3. نهار. — 4. سلطان. — 5. J'ai traduit partout *ğu* et *fa*, *fe* par leur sens propre; en réalité, devant les verbes, ils sont employés, le premier comme قد en arabe, le second comme le س du futur. — 6. لم.

« masan, dummeda ḡu(w) aiion. » Wīda halbissèn in itta
bien ayant pris et va dit-il alors le renard à cet homme

īgatiron : « idènga erikkireda falan naharka[1] ai fe
dit (à lui) l'épouse quand tu prendras de la sortie le jour moi étant

ḡu kir aiion. Wīda kiron erikkireda fašsan naharka[1]
allant et je viens dit-il alors il vint ayant pris de leur sortie le jour

awowaltannil[2] taññа dawwil udroḡḡon, dawwil
en avant d'eux marchant dans le chemin il les fit entrer dans le chemin

udrōḡagon awwilkatīr[2] nogon. Ḡuwagon ḡallāba[3]
et les ayant fait entrer vers en avant il s'en alla et étant allé des négociants

wèkūg elḡon. Wīda īgatik̃k̃on : « kutta dunian[4]-dōro
certains il rencontra alors il leur dit debout ! de la foule à cause

falafikka nalan aiion. » Kutta guññōsa : hisèn[5], miná 'issan,
qui accourt voyez dit-il s'étant levés et ayant vu ô renard quoi ils dirent

inguī ? Tar wīda īgatik̃k̃on : ingu tèrin nalakka urka
ceux-ci lui alors leur dit ceux-ci lors de leur action de voir une tête

meratik̃k̃entan taññа dak̃k̃innan aiion. Tekkon : Ū min-ná
après l'avoir coupée en marche ils demeurent dit-il et eux nous dans quoi

tōḡuwa 'issan ? takkon : ḡu baharra[6] tok̃k̃an aiion, tèri
nous entrons dirent-ils et lui allant dans le fleuve entrez dit-il eux

allèrent vers le roi et le prièrent de remettre la princesse aux mains de son mari ; le roi y consentit et dit à l'homme : « Prends ta femme. » Alors le renard parla à ce dernier : « Le jour où tu emmèneras ta femme, il faut que j'assiste à sa sortie du palais. » Il vint, en effet, et ayant réuni tout le monde, il prit la tête, marchant bien en avant du cortège. Il aborda des négociants et leur dit : « Que faites-vous ? debout ! regardez cette troupe qui s'en vient ! » Ils se levèrent et ayant aperçu la foule des invités, ils demandèrent : « Quels sont ces gens-là, ô renard ? » — « Ces gens-là ! ils coupent la tête de tous ceux qu'ils rencontrent ! » — « Où nous cacher ? » s'écrièrent-ils. — « Il n'y a pour vous cacher que le

1. نهار. — 2. اوّل. — 3. جلّاب pl. جلّابة. — 4. دنيا. — 5. ابو الحصين. — 6. بحر.

ukka fūtoḡḡō[1]-fāmini; kidda tīgalleiiagon dīḡisan.
vous jusqu'à ce qu'ils aient dépassé ayant plongé afin de rester ils moururent

Wīda h'albissèn[2] ḡallābūn[3] kirriga wèga udekkatikkon;
alors le renard des négociants les effets poussant il les leur remit

taddotongon awwelangōson; wīda īn h'albissèn[2] iwga
et de là il se mit en avant ensuite ce renard le grain

naddifed-āgi[4] wèkūlog ḡuwon, īgatikkon: « ur minga aḡḡurū
nettoyant à certains il alla leur dit vous quoi vous resterez

'iion? kutta guñan aiion dunian-dōro[5] falafikka. » Tèkkon
dit-il vous levant voyez dit-il la foule vers qui est courant et eux

kutta guññōsa: « h'isèn[2], miná issan? » H'albissèngon[2]
se levant ayant aperçu ô renard quoi cela dirent-ils et le renard

īgatikkon: « mangu tèrin nalakka urka meratèntan dakkinnan
leur dit ceux-là lors de leur voir une tête alors la coupant ils sont

aiion. » Tèkkon: « 'hisèn[2] u min-ná tōḡuwa 'issan? » Takkon
dit-il et eux renard nous où nous entrons dirent-ils et lui

īgatikkon: « bah'arra[6] tokkaneiia; » tèkkon bah'arra[6] tokka
leur dit dans le fleuve entrez donc et eux dans le fleuve étant entrés

dīḡisan. H'albissèngon[2] iwga enna tirōḡon, ḡallābūn[3]
ils moururent et le renard le grain prennant leur donna des négociants

Nil, conseilla le renard, entrez dans le fleuve et restez-y jusqu'à ce qu'ils aient passé. » Ils descendirent dans l'eau et y périrent. Alors le renard prit leurs bagages et les amena à l'époux de la princesse. Puis il reprit les devants et arriva auprès d'hommes qui nettoyaient du grain : « Que faites-vous, leur cria-t-il, voyez ! voyez tout ce monde ! » Les vanneurs tournèrent aussitôt les regards vers la troupe des gens de noce : « Qu'est cela, dirent-ils, maître ? » — « Cela, répondit-il, ce sont des gens qui prennent la tête de ceux qu'ils rencontrent. » — « Que faire, maître ? » — « Cachez-vous dans le Nil et attendez qu'ils passent. » Ils descendirent dans le fleuve et y périrent. Le renard appela ses compagnons :

1. فات. — 2. ابو الحصين. — 3. جلاب pl. جلابة. — 4. نظف. — 5. دنيا. — 6. بحر.

dukkil middikakka, in idin šaiilton[1] *aiion. Wīda*
dans les sacs ayant versé de cet homme du bien (c'est) dit-il ensuite

h'albissèni[2] *taddoton awwelangōsa*[3] *kamrīn norkūlog*
le renard de là s'étant mis en avant de chameaux près les maîtres

ǥuwon, īǥatikkon: « ur minga iwǥurū 'iion? kutta
il alla il leur dit vous quoi vous faites paître dit-il vous levant

dunian[4]*-dōro falafikka nalan aiion. » Tèkkon kutta guññōsa:*
la foule vers qui court voyez dit-il et eux se levant ayant vu

« h'isèn[2]*, miná in issan? » h'albissèngon*[2] *īgatikkon: « mangu*
ô renard quoi cela dirent-ils et le renard leur dit ceux-là

tèrin nalakka urka meratèntan dakkinnan aiion. » —
lors de leur voir une tête alors la coupant ils sont dit-il

« H'albissèn[2]*, ū min-ná tōǥuwa 'issan. » Tar wīda īgatikkon:*
ô renard nous où entrons-nous dirent-ils lui alors leur dit

« bah'arra[5] *tokkaneiia tèrin kir fūtoǥǥō*[6]*-fāmini. »*
dans le fleuve que vous entriez lors de leur venue jusqu'à ce qu'ils passent

Wīda bah'arra[5] *torǥekkagon diǥisan; h'albissèngon*[2] *kamriga*
alors dans le fleuve et étant entrés ils périrent et le renard les chameaux

wèga udekkatikkon. Wīda taddoton awwelangōson[3]
ayant conduit il les leur remit alors de là il se mit en avant

« Voilà, leur dit-il, le grain de mon prince ; » et il en fit remplir les sacs à provisions laissés par les négociants. Il se remit encore en marche et croisa peu après des chameliers qui faisaient paître leurs troupeaux et leur cria : « Eh ! que faites-vous ? voyez ! voyez cette cohue ! » Et les chameliers tournèrent les yeux vers la foule qui s'approchait : « Qu'est cela, maître ? » dirent-ils. — « Cela, fit le maître renard, ce sont gens qui coupent la tête de ceux qu'ils rencontrent ! » — « Où nous cacher, maître ? » — « Il n'y a que le Nil où vous cacher, en attendant qu'ils passent. » Et les chameliers descendirent dans le fleuve et y périrent, et aussitôt le renard s'empara des chameaux et les consigna aux arrivants. Derechef, il partit, et avisant des bouviers qui faisaient boire

1. شئ. — 2. ابو الحصين. — 3. اول. — 4. دُنيا. — 5. بحر. — 6. فات.

tiḡūg amanga aga irḡak̃k̃ikūlog guwon : « ur minga
des bœufs l'eau étant vers des gens faisant boire il alla vous quoi

irḡak̃k̃urū 'iion ?» Tèr wīda : « minà, h'isèn[1], in issan? » —
vous abreuvez dit-il eux alors quoi renard dirent-ils

« Kutta dunian[2]-dōro falafikka guñan aiion ;» guññōsagon :
vous levant de la foule à cause qui court regardez dit-il et ayant vu

« h'isèn[1], minà in issan ? » H'albissèn[1] wīda īgatik̃k̃on : « ingū
renard quoi ceci dirent-ils et le renard alors leur dit ceux-ci

tèrin nalakka urka ṃeratèntan dak̃k̃innan aiion ; » tèr
lors de leur voir une tête alors la coupant ils passent dit-il eux

igsan : « min-nà tōḡuweiia? » Takkon « bah'arra[3] tok̃k̃an
demandèrent où que nous entrions et lui dans le fleuve entrez

aiion ;» bah'arra[3] tok̃k̃a dīḡisan. H'albissèngon[1] wèga
dit-il dans le fleuve étant entrés ils périrent et le renard ayant conduit

udek̃k̃atik̃k̃on tigūga in id sultann[4] aska èdon uttūga.
leur remit les bœufs de cet homme du roi la fille qui épousa aux gens

Wīda h'albissèn[1] awwelangōson[5] murtigūga aga
puis le renard se remit en avant chevaux des occupés à faire

iwḡikūlog guwon : « ur minga iwḡurū aiion ! » — « minà,
paître vers il alla vous comment vous faites paître dit-il quoi

hisèn, in[1] issan ? » — « Kutta dunian[2]-dōro falafikka nalan
renard dirent-ils vous levant de la troupe à cause courant regardez

des bœufs, il leur cria : « Eh quoi ! vous pensez à faire boire des bœufs ? » — « Qu'y a-t-il donc ? » répondirent-ils. — « Mais regardez, regardez cette cohue. » Les bouviers se précipitèrent et aperçurent le cortège : « Qui sont ces gens ? ô renard ! » — « Ces gens-là, ils coupent la tête de ceux qu'ils rencontrent. » — « Où nous cacher ? » — « Dans le Nil, là. » Et ils descendirent dans le fleuve et y périrent. Alors le renard chassa les bœufs vers la suite de l'heureux époux. Et encore il prit les devants, et encore il trouva des pâtres qui faisaient paître des chevaux et leur cria : « Eh quoi ! vous vous occupez de vos chevaux? » — « Qu'as-tu donc, renard ?» lui répondit-on. — « Mais voyez, voyez cette cohue ! » Et les

1. ابو الحصين. — 2. دُنيا. — 3. بحر. — 4. سلطان. — 5. اوّل.

aiion;» nalōsa: «h'isèn[1]*, miná in issan?» Tar wīda īgatik̃k̃on:*
dit-il et ayant vu renard quoi ceci dirent-ils lui alors leur dit

«mangu tèrin nalakka urka meratèntan dak̃k̃innan aiion.»
ceux-là lors de leur voir une tête alors la coupant ils passent dit-il

Tèr wīda: ū min-ná tōḡuwa 'issan?» H'albissèngon[1]
eux alors nous où nous allons entrer dirent-ils et le renard

īgatik̃k̃on: «bah'arra[2] *tok̃k̃aneiia!» bah'arra*[2] *torḡek̃k̃a*
leur dit dans le fleuve que vous entriez dans le fleuve étant entrés

dīḡisan. Wīda h'albissèn[1] *murtīga wèga udek̃k̃atik̃k̃on*
ils périrent alors le renard les chevaux ayant emmenés leur délivra

«idin murtīlinnaiia;» taddotongon awwelangōson[3]
de l'homme que ce sont les ce sont (disant) et de là il se mit en avant

urtigiriga, aga iwḡikūlog ḡuwon: «ur minga
des troupeaux étant vers des gens faisant paître il alla vous quoi

iwḡurū aiion!» — «Miná, h'isèn[1]*, in issan?» — «Kutta*
vous faites paître dit-il quoi renard dirent-ils se levant

dunian[4]*-dōro falafikka guñan aiion.» Kutta guññōsagon,*
du monde à cause arrivant regardez dit-il se levant et ayant vu

«miná man nag 'issan?» Tar wīda īgatik̃k̃on: «mangu tè-
quoi ceux-là sont-ils dirent-ils lui alors leur dit ceux-là lors

rin nalakka urka meratèntan dak̃k̃innan aiion!» — «ū
de leur voir une tête alors l'ayant coupée ils passent dit-il nous

min-ná tōḡuwa 'issan?» — «Bah'arra[2] *tok̃k̃an aiion;»*
où nous entrerons diront-ils dans le fleuve entrez dit-il

bah'arra[2] *torḡek̃k̃agon dīḡisan, urtigirig wèga*
dans le fleuve et étant entrés ils périrent les troupeaux ayant emmené

udek̃k̃atik̃k̃on in id sultann aska edāgineiia. Wīda h'albissèn[1]
les remit à cet homme du sultan la fille qui avait épousé alors le renard

hommes tournèrent immédiatement les yeux vers la troupe bruyante : « Qui sont ces gens ? ô renard ! » — « Ces gens, ils coupent les têtes de ceux qu'ils rencontrent ! » — « Où nous cacher, ô renard ? » — « Dans le Nil, cachez-vous, là ! » Ils descendirent dans le fleuve et y périrent. « Les chevaux du prince ! » fit-il à son monde. Une nouvelle course de maître renard procura de la même manière des troupeaux. Il

1. ابو الحصين. — 2. بحر. — 3. اوّل. — 4. دُنيا.

taddoton awwelangōson[1] *ḡu irkabin nōgil bappa*[2] *kokkatiron:*
de là se mit en avant allant d'un ogre à la maison la porte lui frappa

« *nai indō āḡī aiion?* » *Wīda irkabi fala kiron:* « *ai*
qui ici demeurant dit-il alors l'ogre sortant vint moi

āḡr aiion. » *Wīda h'albissèn*[3] *īḡatiron:* « *minga āḡī indō?*
je demeure dit-il puis le renard lui dit quoi restes-tu ici

kir dunian[4]*-dōro falafikka guñ aiion.* » *Wīda irkabi guññōsa:*
viens du monde à cause arrivant regarde dit-il alors l'ogre ayant vu

« *h'isèn*[3], *minà man aiion manguyi?* » *H'albissèn*[3] *wīda īḡatiron:*
ô renard quoi cela dit-il ceux-là le renard alors lui dit

« *mangu tèrin ṅalakka urka meratèntan dak̃k̃innan*
ceux-là lors de leur voir une tête alors l'ayant coupée ils passent

aiion. » *Irkabigon* « *ai min-nà' torḡōi aiion?* » *H'albissèn*[3] *wīda*
dit-il et l'ogre moi où entrant dit-il le renard alors

īḡatiron: « *danbilton silatti wèka sukkirtikkowwo gara*
lui dit du toit natte une si nous te la descendons t'étant enveloppé

fiios aiion; » *sukkir tirangon, gara fiiōson. H'albisséngon*[3]
tu dors dit-il et après la descente s'étant enveloppé il se coucha et le renard

ne s'arrêta point, il s'élança, et cette fois, il se dirigea vers la maison d'un ogre. Il frappa à la porte, disant : « N'y a-t-il personne ici ? » L'ogre sortit : « C'est moi qui suis dans cette maison, » répondit-il. « Et qu'y faites-vous ? » reprit le renard. « Que t'importe, renard ? » — « Eh bien ! levez les yeux, ô ogre, et voyez ce qui vient. » L'ogre regarda et aperçut la foule : « Qui sont ces gens, ô renard ? » — « Ces gens, ils coupent la tête à ceux qu'ils rencontrent. » — « Où me cacher ? » — « Nous allons, dit le renard, vous descendre une natte du toit[5], enveloppez-vous dans cette natte et couchez-vous. » Ils descendirent une natte du toit, l'ogre s'enroula dedans et se coucha ; aussitôt le renard alluma du

1. اوّل. — 2. باب. — 3. ابو الحصين. — 4. دُنيا. — 5. Trait local. La vallée du Nil à partir d'Edfou est infestée par les fourmis blanches qui anéantissent à bref délai les bois de construction. Aussi la plupart des maisons nubiennes ne sont-elles que des enclos en pierres sèches, sans terrasses ; quelques pièces sont recouvertes avec des branches de palmier, du dourah, des nattes.

ikka dumirōson dorrōg tawwōlago, irkabitotton ǵuǵǵon,
du feu alluma par le haut et le bas et l'ogre se brûla

h'albissèngon[1] uburti ǵugōkon afaškongo[2] foǵǵon, bābilgon[3]
et le renard la cendre ayant brûlé et les débris versa et à la porte

tīgōson. Wīda uttu kaššan in id sultann[4] aska edafikka
il se tint puis les gens vinrent de cet homme du sultan la fille ayant épousé

zaffi[5] kir kāgōkuī; h'albissèn[1] wīda īgatik̃k̃on: « indolog
le cortège venant qui conduisaient le renard alors leur dit par ici

kak̃k̃aneiia! nokka duwweissōni. » Wīda torǵaššan
venez l'habitation car nous y sommes arrivés alors ils entrèrent

milletenni nōgiddo, nahar[6] tuskōgon tigsan; nahar tuskon
tous eux dans la maison jour et trois restèrent jour des trois

ak'arra[7] nogsan adamiri[8] burug eǵǵuwokkuī.
à la fin partirent les gens la fille ceux ayant amené

Wīda h'albissèn[1] ǵuwon idlogo, īgatiron: « nalonà aiin
puis le renard alla vers l'homme lui dit as-tu vu de moi

ikka awatissinga? wīda dīkaiie, minga fa awadènī 'iion? »
à toi ce que je t'ai fait alors quand je meurs quoi étant tu me fais dit-il

Itton īgatiron: « dīkan k'amustaašar[9] iomga[10] mètamga[11]
et l'homme lui dit si tu meurs quinze jours funérailles

f' awr aiion, gorondi wèkon fa gōǵr aiion. » H'albissèngon[1]
étant je fais dit-il taureau et un étant j'égorge dit-il et le renard

feu en dessus et en dessous, et ayant enlevé les débris et les cendres, se tint sur la porte jusqu'à ce qu'il aperçut les époux et leurs invités. « Par ici, leur cria-t-il, nous voici dans notre maison ! » Ils entrèrent, et restèrent trois jours ; après quoi, chacun s'en fut chez soi.

Or, le renard aborda l'homme et lui dit : « N'est-ce pas à moi que tu dois tout ce qui t'arrive ? Quand je mourrai, que feras-tu pour moi ? » — « Quand tu mourras, répondit l'homme, je te ferai quinze jours de funérailles et je te sacrifierai un taureau. » — « Bon ! » dit le renard, et il s'en alla à

1. ابو الحصين. — 2. عفش. — 3. باب. — 4. سلطان. — 5. زفّة. — 6. نهار. — 7. آخر. — 8. ابن ادم. — 9. خمسة عشر. — 10. يوم. — 11. وضيمة vulg. égypt. ميتم.

« masaï », noga kiron nahar[1] *wèka marğaka dïa fïiōson,*
bien étant allé il revint jour un faussement étant mort il se coucha

fağir[2] *wèka ; wïda id kir : « min in h'albissènga*[3] *dïkirō 'iion ?*
matin un alors l'homme venant qui ce renard a mis à mort

hōi oššì, kir in h'albissènga[3] *kul wèka udros aiion. » Wïda*
ô esclave viens ce renard dans trou un fais entrer alors

oššì tolla ğu kulla udrōson. Wïda h'albissèngon[3]
l'esclave le traînant étant allé dans un trou le fit entrer puis et le renard

fïia mašan dukkisin kella kutta noga āg
restant couché du soleil jusqu'à l'apparition s'étant levé étant allé étant

detta kaba kir fïiōson. dïa. Wïda in id oššig
maraudant mangeant revenant il se coucha mort alors cet homme l'esclave

ōgiron, « wïdagon eğğu wirkos aiion ; » eğğu
appela et encore ayant emporté jette dit-il l'ayant emporté

wirkōson ; wïdagon mašan dukkisin kella kutta nogon,
il jeta et encore du soleil jusqu'à l'apparition s'étant levé il alla

lebta kiragon wallokkigon fïiōson. Wïda in id
retournant et venant et le lendemain il se coucha puis cet homme

tan gakka ōgiron : « inga eğğu baharra[4] *udreiia ; »*
son fils appela ceci ayant emporté au fleuve que tu fasses entrer

wilid[5] *eğğu udrōsoni, kuğğa falōson, kiragon*
l'enfant ayant emporté alors il le jeta ayant nagé il sortit et il revint

son terrier. Il revint un matin, et contrefit le mort. L'homme sortit et vit le renard gisant : « Eh ! qui a tué le renard ? » dit-il. Puis il appela son esclave et lui commanda : « Prends ce renard et mets-le dans un trou ! » L'esclave traîna le renard jusqu'à un trou. Le renard attendit le coucher[6] du soleil ; il alla en chasse, mangea et retourna s'étendre à la place de la veille. « Esclave, commanda encore l'homme, prends ce renard et jette-le au loin. » L'esclave exécuta l'ordre. Une troisième fois le renard vint et fit le mort. L'homme alors appela son fils et lui dit : « Prends donc cela et jette-le au Nil ! » Le jeune homme prit le corps et le lança

1. نهار. — 2. فجر. — 3. ابو الحصين. — 4. بحر. — 5. ولد. — 6. Le texte porte « jusqu'à l'apparition du soleil ».

fīiōson lebta. Wīda id tarko eğğu bah'arra[1]
il se coucha étant revenu alors l'homme lui-même l'ayant emporté au fleuve

udralleiiōni, ğiğğōson, id wīda haiirtakkōson[2]*; wīda*
comme il allait jeter il rit l'homme alors fut étonné alors

h'albissèn[3] *īgatiron : « innè nahar*[4] *dimi diğin metami*[5]
le renard lui dit est-ce ceci de jour quinze funérailles

gorondig fa goğsīniia ? » Wīda h'albissèn[3] *īgatiron : « masaiia,*
du taureau étant l'égorgement alors le renard lui dit c'est bien

ai ikka irin dāfīsinna ken usil udiddil aiion. » Wīda
moi à toi de toi dans l'état ainsi dans le mal je mettrai dit-il alors

itton « lala[6] *'iion, ai ikka irbirkummun aiion. » Wīda takka*
et l'homme lui dit non moi toi je n'ai pas connu dit-il alors ceci

ak̃'arra[7] *šurūta*[8] *ausan kulli iomga*[9] *h'albissènga*[3] *dirbad šibir*
après convention firent chaque jour au renard poules panier

wèka tènnannogo ; wīda kulli[10] *iomga*[9] *kir dirbad tanga āg*
(d')un pour le don puis chaque jour venant poules ses étant

dumma kabinta dīōson.
ayant pris comme il mangeait il mourut.

au Nil. Le renard gagna le bord à la nage et revint le lendemain. Pour ce coup, l'homme se mit en état de jeter lui-même le renard au fleuve, et il donnait l'élan... Le faux mort éclata de rire : son ami s'arrêta étonné. Le renard lui dit alors : « Voilà ces funérailles de quinze jours, voilà le sacrifice du taureau que tu m'avais promis ! C'est bien, je vais te remettre dans la condition où tu étais jadis. » — « Pardon, dit l'homme, je ne t'ai pas reconnu. » Sur ce, ils convinrent que l'homme donnerait tous les jours un panier de poules au renard, et chaque jour le renard reçut les poules jusqu'à sa mort[11].

1. بحر. — 2. تحيّر. — 3. ابو الحصين. — 4. نهار. — 5. ميطم. — 6. لالا. — 7. آخر. — 8. شروط. — 9. يوم. — 10. كل. — 11. Dans un conte arménien et tartare que M. Renan a rapproché de l'histoire de Tobie (*L'Église chrétienne*, 3ᵉ éd., p. 560), l'âme d'un mort reprend une forme humaine pour s'attacher au voyageur qui a enseveli son corps laissé sans sépulture, et lui procurer tous les biens et l'épouse de choix que notre ingrat doit à l'in-

VI

Itton Ulumgon Kummalin.

Undein amanni kulli[1] *gamiddo dawungon, tangis tanga Tossiga*
De jadis l'eau toute année que s'accrut nom son Tossi

ikkessan irkīg kindissinna Ulum-mèkka eğğu
on appela des pays lors de l'engloutissement crocodile un emportant

ğabalin[2] *gasko wirkosson; Tossi wīda wirkōsa, sukkōsongōni.*
du désert au milieu il le jeta Tossi ensuite l'ayant jeté et fut il se retira

Gam dimèruwon bădil[3]*, id wè ğabalin*[2] *gaskolog*
Année de douze à la suite de l'homme un du désert dans le milieu

ğuwafintan, ulumga fīn nalon; nalu wīda: « *ir min*
pendant qu'il est allant le crocodile couché vit voyant alors toi qui

aiion. » — « *ai ulmamenn aiion.* » — « *On min ikk inn'*
dit-il moi un crocodile je suis dit-il et qui toi ici ayant

L'HOMME ET LE CROCODILE.[4]

Jadis le fleuve s'éleva plus que toutes les autres années. Tos (c'est le nom qu'on lui donne lorsqu'il engloutit les pays) emporta un crocodile au milieu du désert, et, en se retirant, abandonna l'animal où il l'avait jeté.

Douze ans après, un homme passant dans le désert, trouva le crocodile. A sa vue, il s'écria : « De quelle race es-tu ? » Le crocodile répondit : « Je suis un crocodile. » — « Et qui

dustrie du renard. Finalement, le voyageur propose le partage à son bienfaiteur. L'auteur de notre apologue semble s'être inspiré de cette légende ; mais préoccupé de faire ressortir la vilenie des hommes, il dispose en contrepartie les épisodes empruntés : pour lui, le zèle du renard est absolument désintéressé ; la scène de l'ensevelissement ne précède pas, elle suit le récit des bienfaits, et c'est une scène d'ingratitude, non de charité de la part de l'homme. Ce dernier n'offre de rien partager et se borne à une simple promesse de funérailles que le renard échange, d'ailleurs, avec empressement contre une ration de poules.

1. كل. — 2. جبل. — 3. بعد. — 4. Apologue raconté par Ali d'Andan (Wadi Halfa).

arrō aiion. » — « *Tossil' aig āk kèr inna wirkon aiion.* »
apporté dit-il c'est le Tossi qui moi étant montant ici a jeté dit-il

Issagengōni šōba inna wirkidan; in
et c'est qu'il a maintenant un long temps ici mon état d'avoir été jeté cet

agarkōni agar anna immun, wala[1] *nōg anna immun. Ikkōni*
et endroit endroit de moi n'est pas ni habitat de moi n'est pas et toi

ail' maskig awkkan, aiga amanna awro. » — « *Ir aiga,*
à moi une bonne action tu ferais moi dans l'eau emporte toi à moi

amanna awrokkai, minga fa-dènī? » *Takkōni :* « *inn ail'*
dans l'eau si j'emporte quoi donneras-tu et lui de toi à moi

maskig awsin nagetta, *aigōni maskig illa*
une bonne action l'acte d'avoir fait de même que et moi une bonne action à toi

f' awer, on ikkon naddinnam. »
je ferai alors toi tu verras

Id wīda masai, sokkoda[2] *amanna guwon.*
L'homme alors accordant (disant bien) ayant soulevé dans l'eau alla

Ulum wīda « *inin kell' aiion.* » *Id wīda* « *amann'*
le crocodile alors ici jusqu'à dit-il l'homme alors dans l'eau

in imm' aiion, ai turonger fa nogre 'ion. »
ici n'est-ce point dit-il moi je suis pressé je voudrais m'en aller dit-il

Ulum wīda « *inin-kell-ummunn aiion, inn ū baññakummun*
le crocodile alors ici jusque ce n'est pas dit-il ici nous n'avons pas convenu

t'a apporté ici ? » — « C'est le Tos qui m'y a jeté. Mais il y a longtemps de cela, et ce lieu n'est point de ceux que j'habite, ni où je puisse séjourner. Fais donc une bonne action en me portant au fleuve. » — « Et que me donneras-tu si je te remets dans l'eau ? » — « Service pour service : tu verras (ma reconnaissance). »

L'homme alors le prit et le porta au bord du fleuve. « Jusqu'ici ? » dit le crocodile.

Et l'homme : « Ne voilà-t-il pas l'eau ! Laisse que je m'en aille à mes affaires. » Le crocodile repartit : « Ce n'est pas

1. ولا. — 2. La forme ordinaire est *sokkeda*. Le narrateur ayant insisté sur l'exactitude de la prononciation *sokkoda*, il faut admettre un composé *sokk-o-eda*, que je n'ai pas encore rencontré, et dans lequel *ed*, *ad*, au lieu de s'adjoindre au radical simple, s'adjoint au thème *Rad* + *o*.

aiion, amann' aig udr aiion.» Masai, kurtil dummilla
dit-il dans l'eau moi entre dit-il ayant dit bien au genou en saisissant

eda ǧuwon. « Wīdagon, aiion.» Fudin kella, dummilla,
emportant il alla et encore dit-il le nombril jusque en le saisissant

eǧǧuwon. « Wīdagon, aiion.» Iin-kella, dummilla eǧǧuwon.
il emporta et encore dit-il du cou à la limite en (le) saisissant il emporta

Id wīda īgateron: « maskig ill' awkumminneia?
L'homme alors lui dit une bonne action avec toi n'ai-je pas fait

kirè[1]-angon dènk̃i, nogagongeddillèn[2].» Ulum
salaire de mon donne-moi je voudrais bien pouvoir m'en aller le crocodile

wīda « la[3] aiion, ai šōba-immi kabakka kabsid-
alors non dit-il moi longtemps n'est-il pas la nourriture l'action d'avoir

dotōni! illogo fa ken aššidanger[4], aharrogon[5]
mangé depuis de toi étant avec je vais me faire un souper et finalement

maskig awal illa.» Innogo wīda emerki dawwi
une bonne action je ferai avec toi à cause de cela alors une querelle grande

jusqu'ici, et telle n'est pas notre convention; entre-moi dans l'eau. » L'homme le porta jusqu'à ce que l'eau lui montât à la hauteur des genoux. « Encore ! »

Et il l'emmena ; l'eau lui venait à la ceinture. « Encore ! »

Il continua plus avant ; l'eau lui arrivait au cou : « N'en ai-je pas bien agi avec toi, dit-il, paye-moi donc mon salaire, car je voudrais bien pouvoir m'en aller. » — « Non pas ! » répondit le crocodile ; « depuis si longtemps je suis privé de nourriture ! Je souperai de ta personne, et tu me fourniras ainsi l'occasion de faire à mon tour une bonne action. » Alors une grande querelle s'éleva entre eux. A ce moment passait

1. كرا. — 2. Se décompose comme suit : *Nog-a-gon gen-dill-èn*. M. Lepsius a signalé le paradigme *R — agon gen-*, « *gen* » ayant la signification « être ». Ici, le verbe *gen* est au futur en *dil* avec adjonction du suffixe *èn* qui indique la possibilité ou le moyen de faire l'action. Placé avant la flexion, *èn* reste invariable ; après, il subit les modifications indiquées par le paradigme suivant : *Ai nogagon geddillen* (avec ou sans *i* final), *tr — geddinnammeni, tar — geddinnani ; u — geddulloni, ur — geddillokkommeni, ter — geddinnanani*. — 3. لا. — 4. عشاء. — 5. اخر.

fakkitennil kuttōson. Innogo wīda arab[1] *bèi, kam mèkka*
entre eux s'éleva à cause de cela alors Arabe un chameau un

dogintan, emerkig ukker, sukka kèron aman garra,
qui monte la querelle entendant descendant vint de l'eau au bord

tak̃kiḡon, « *Minaminnūia?* » *Baññitta wīda iḡḡatissan. Arab*[1]
il leur cria qui êtes-vous donc l'affaire ensuite ils lui dirent l'Arabe

wīda « *šaddo falak̃kan aiion, ai fa baññid unnig*
alors dehors vous levant venez dit-il moi étant affaire votre

nalatik̃kerèni. » *Uwonga wīda* « *masa* » *issan;*
je pourrais voir pour vous les deux ensemble alors bien dirent-ils

masaiagōni faššan barrila[2]. *Id wīda*
et ayant dit « bien » ils se levèrent et allèrent au bord l'homme alors

baññittanga baññiḡon. Arab[1] *wīda ulumg issigon:*
histoire son raconta complètement l'Arabe alors le crocodile interrogea

« *ir ḡabalin*[3] *gasko wirka fīonà?* » *Id wīda:* « *eiiō*
toi du désert au milieu jeté tu étais couché l'homme alors oui

'iion, alèi aiion. » *Arab*[1] *wīda ulumga īgateron:* « *siwil*
dit-il c'est vrai dit-il l'Arabe alors au crocodile dit sur la dune

fala, fii aiion, iffīsin nagetta. »
étant allé étends-toi dit-il de toi de l'état d'avoir été couché à l'instar

Ulum erdafīkummun[4]. *Arab*[1] *wīda īgateron:* « *ai baññid*
le crocodile ne voulait pas l'Arabe alors lui dit moi affaire

un Arabe monté sur un chameau; il entendit le bruit, et descendant de sa monture, il vint vers la rive, leur criant: « Qui êtes-vous? » On lui dit le sujet de la dispute. « Sortez de l'eau, fit l'Arabe, je jugerai votre différend. » Ils répondirent ensemble: « Très bien! » Ils montèrent au bord et l'homme raconta l'histoire. L'Arabe dit: « Est-il vrai que le crocodile était jeté sur le dos? » — « Certes, et bien à plat! » Alors l'Arabe ordonna au crocodile de monter sur une dune, et de se laisser coucher dans la position où il était, et comme il s'y refusait: « Eh quoi! reprit l'Arabe, n'ai-je pas à juger entre vous, et ne faut-il point voir (par moi-même)! » Quand

1. عربي. — 2. بر. — 3. جبل. — 4. رضي.

unnig naddillei kirkumminnè?» Ulmin galbisi'[1]
votre afin que je voie suis-je pas venu du crocodile de l'état de s'être retourné

waqtig[2], *arábiri*[3] *werwètenni takkiğa ulumga kattefossan*[4].
à l'instant les Arabes les uns les autres s'appelant le crocodile garrottèrent

Arab[3] *ulumg īgateron: « usilton masilton ailing' irbireia. »*
l'Arabe au crocodile dit du mal du bien toi-même que tu sauras

Koğossan.
ils le transpercèrent

ils eurent renversé le crocodile, les Arabes s'appelant les uns les autres le garrottèrent. Alors celui (qui s'était fait juge) lui dit : « Apprends à distinguer le mal du bien ! » Et ils le transpercèrent.

VII

Id terè idèn terèkka edōsoni, tōd wwog unniğon,
Homme un femme une épousa et garçon deux enfanta

wèkkon šāter[5] *Ali*[6], *wèkkon šāter*[5] *Mohammed*[7]*-ia semmōson*[8].
et un malin Ali et un malin Mohammed nomma

Tennèntōdi dīōsoni, kiragon tèğğāb idèn kud wèkka
leur mère cette mourut et et venant leur père femme ennemie une

edōsoni; wo šāter[5] *ikkon darkunna! Wīda idi wildīga*[9]
épousa et ô malin et toi tu y étais alors l'homme les enfants

Pauvre Ali, heureux Mohammed.[10]

Un homme avait épousé une femme dont il eut deux enfants, l'un qu'il appela Malin Ali, l'autre qu'il appela Malin Mohammed. La mère étant venue à mourir, le père prit une seconde femme, — une marâtre ; et toi, ô malin, tu étais là ! Or, cet homme partit en pèlerinage, laissant ses enfants à sa

1. قلب. — 2. وقت. — 3. عربي. — 4. كتف. — 5. شاطر. — 6. علي. — 7. محمد. — 8. سمي. — 9. ولد. — 10. Histoire en dialecte d'Afia (en face Ibrim), racontée par Soliman Sherif.

idèn-tan-dan mugoǧǧa hiǧāzil[1] *kèrōson; iahūdi*[2] *wèi*
femme sa avec ayant abandonné au Hegaz partit juif un

idènga wèrakiredon. Wīda idèn tōdi dirbad wèkka goǧōsa,
la femme cohabita avec or femme cette poule une ayant égorgé

wildī[3] *tūñi gerayalton*[4] *kira, ǧaw totta tokka kabǧisan.*
enfants ces de l'école venant gésier ce faisant cuire mangèrent

Yahūdi[2] *totton ǧaw-tan-dan, dungus-tan-dan, ur-tan-dan firgin*
juif et ce gésier son avec intérieurs ses avec tête sa avec désirée

kenkunin. Idèn tōd wīda wildi[3] *tūñiga goǧōǧalleioni*[5]*,*
(l)'avait femme cette alors enfants ces voulut les égorger et

doseššan. Ǧu. idèn duwīterèn nōgil fīoššan biriš[6]
ils s'enfuirent allant femme vieille d'une dans la maison ils couchèrent natte

šèlla, aša[7] *kiññin uskuroššan; wīda kutta nogsann aharra*[8]*,*
sur une souper sans demeurèrent puis se levant ils partirent à la fin

wīda šāter[9] *Mohammedon oñkani, amanolli sukkinaii; ǧiǧǧō-*
or malin Mohammed si il pleure la pluie descend et

kangon, deheb[10] *fōga sukkinaii; wīda in idèn duwin*
s'il rit de l'or se déversant descend alors cette femme vieille (de)

nōgilla tèrin fīsinn agarra, ǧigirin
dans la maison d'eux de l'acte d'avoir couché dans le lieu de l'appuie-tête

femme. Elle se donna à un juif. Un jour que cette malheureuse avait tué un poulet, les enfants revenant de l'école, en firent cuire le gésier et le mangèrent ; mais le juif voulut manger la poule avec le gésier, l'intérieur et la tête[11], et comme la femme disait qu'elle allait égorger ces pauvres petits, ils s'enfuirent. Ils passèrent la nuit chez une vieille femme, étendus sur une natte, sans avoir soupé, et la quittèrent au matin. Or, depuis leur départ, toutes les fois que Malin Mohammed venait à pleurer, il tombait une pluie, et s'il riait, c'était une averse d'or. A l'endroit où leur hôtesse les avait fait coucher, l'or était en tas près de l'appuie-tête.

1. حجاز. — 2. يهودى. — 3. ولد. — 4. Vulg. قرايه (lecture). — 5. Mot-à-mot : je les égorgerai (se dit). — 6. برش. — 7. عشا. — 8. آخر. — 9. شاطر. — 10. دهب. — 11. Calomnie contre les Juifs. Ceci ajoute au dégoût que le conteur veut soulever chez ses auditeurs contre cette femme.

tawo, deheb[1] kōmanga[2] fīni; wīda idèn dugi[3] tōdi
au-dessous l'or en morceau se trouve alors femme vieille cette

ogak̃kon: « kir in deheb[1] unninga ennan aiion. » Tèkkon: « min
les appela venant cet or votre emportez dit-elle et eux quoi

in deheba[1] 'issan, wo ūn aw tōn? » Wīda deheb[1]
cet or est dirent-ils ô notre grand'mère notre petite alors or

tènniga leptakira ennak̃ka nogsan. Noga-fīḡintāni
leur retournant ayant complètement enlevé partirent et pendant qu'ils sont s'en allant

faññoššan; faññoḡḡagon, šāter[4] Ali[5] fīiōson m-eska:
ils eurent faim et ayant eu faim malin Ali se coucha n'en pouvant plus

wala[6] irka-immō, ḡabalin[7] gaskoa. Kiragon šāter[4]
et point pays ce n'était pas du désert c'était le milieu et venant malin

Mohammedi[8] sokkedon; wīda sokkeda noga fīni,
Mohammed l'emporta puis ayant emporté s'en allant comme il était

dawi wètèrèdanga fīia, wīda ugonḡon[3]. Wīda šāter[4]
le chemin unique à l'état de qui était ensuite devint double alors malin

Mohammedi[8] nōrka fèddon, gūt[9] durūri[10] wèllogo « ūga
Mohammed dieu implora « l'aliment indispensable » par une nous

erzogoḡḡeia[11] »; wīda nōrin konatōni itler sahan[12]
qu'il nous ait donné subsistance alors de dieu par la propriété mauves plats

La pauvresse les rappela : « Venez, dit-elle, enlever votre or. » — « Qu'est-ce que cet or, répondirent-ils, ô notre bonne grand'mère ? » Et rentrant, ils prirent l'or et s'en furent. Chemin faisant, ils eurent faim ; Malin Ali, n'en pouvant plus, se coucha : il n'y avait pas d'habitations, c'était au milieu du désert : Malin Mohammed chargea son frère (sur ses épaules) et s'engagea dans un sentier ; il marcha jusqu'à ce que ce sentier bifurquât. Alors Malin Mohammed adressa à Dieu la prière des affamés, demandant qu'il soutînt leur vie ; et la puissance divine leur envoya deux plats de mauves[12]

1. دهب. — 2. كوم. — 3. Remarquez le *w* changé en *g*. — 4. شاطر. — 5. على. — 6. ولا. — 7. جبل. — 8. محمد. — 9. قوت. — 10. ضرورى. — 11. رزق. — 12. صحن. Un plat de mauves accommodées à peu près comme nos épinards est en faveur auprès du populaire, dans la vallée du Nil.

uwōgon, kabed uwōgon sukka tik̃k̃oni; kabeda nōr tènnig
et deux pains et deux il leur descendit et ayant mangé dieu leur

hamdeda[1], *kutta dawi uwongsani, šāter*[2]
ayant remercié se levant les chemins comme ils se divisaient malin

Mohammed[3] « *annèngā tōd, ikkon innog g̃u, aigon innog*
Mohammed ô mon petit frère, et toi par celui-ci va et moi par celui-ci

fe g̃urèni.» *G̃uwagon, šāter*[2] *Mohammedinan*[3] *dawi salaman-*
j'irai donc et étant allé malin de Mohammed le chemin était

gonsoni[4]; *šāter*[2] *Mohammed*[3] *g̃uwa, irki wèlla sukkōsoni;*
sûr et malin Mohammed allant ville dans une il parvint et

wīda tar irkin sultan[5] *tōdi diōsoni, àdemiri tar irkin*
alors cette de ville sultan ce était mort et les hommes cette de ville

uttui, taigank̃īga[6] *dukkak̃k̃a meng̃innana; šāter*[2] *Mohammetton*[3]
habitants leurs bonnets ayant enlevé sont debout malin et Mohammed

g̃uwa taiga[6] *tanga dukkeda meng̃ōsoni; sāgir*[7] *wèi āga*
allant bonnet son ayant ôté comme il était debout épervier un étant

wāia girīdini, g̃u šāter[2] *Mohammedn*[3] *urra*
volant comme il va et vient allant de malin Mohammed sur la tête

okkinein; okkikangon, garib[8] *garībinnanein*[8]. *Wīda*
voilà qu'il se pose et étant posé merveille voilà qu'il s'émerveillent puis

waiōson, wīda gelba[9] *kir okkon šāter*[2] *Mohammedn*[3]
il vola ensuite se retournant venant il posa de malin Mohammed

et deux pains. Ils mangèrent et rendirent grâces à Dieu. Puis, se levant, en face des deux chemins, Malin Mohammed dit : « Mon petit frère, toi, prends par ici, et moi j'irai par là. » Ils se séparèrent. La route de Malin Mohammed était sûre. En la suivant, il arriva à une ville dont le roi venait de mourir ; tous les hommes, ayant retiré leurs bonnets étaient debout. Malin Mohammed alla se placer parmi eux et ôta son bonnet ; à ce moment, un épervier, après avoir tournoyé (dans les airs) vint se poser sur sa tête. « Merveille ! Merveille ! » cria-t-on à cette vue. L'épervier s'envola et revint à nouveau se poser sur la tête de Malin Mohammed. On fit

1. حمد. — 2. شاطر. — 3. محمد. — 4. سلم. — 5. سلطان. — 6. طاقيه. — 7. صقر. — 8. غريب. — 9. قلب.

urra; wīda sultana[1] *kirossani, hokmon*[2]*; wīda gurra*
sur la tête alors sultan comme ils firent il prit le pouvoir puis heureux

aharin-kèllangon[3]. *Wīda šāter*[4] *Ali*[5] *šāter*[4] *Mohammedin*[6]
jusqu'au comble il devint or malin Ali de malin Mohammed

tann èngāi ǧu dāwi dungilla torǧōroni, faññōsa,
son frère allant chemin dans perdu (obscur) comme il entra ayant eu faim

amanga ǧokkōsa, dīōson. Wīda
pour de l'eau ayant fait le mouvement de langue et de mâchoire de celui qui mange mourut or

tèffāb kiron Hiǧaziltōni[7] *kiragoni issigon wildīlōi(a)*[8]
leur père vint du Hegaz et comme il vint il interrogea où sont les enfants

idènga. « Wildi[8] *dīoǧǧisan aiiō. » — « Wildingon*[8] *tèkka*
la femme les enfants sont morts ayant dit et des enfants le tombeau

aiga amantirè 'iioni; » wīda koiiri wèkkūga kuññirèk̃ka
moi fais voir il dit et or morceaux de bois quelques (les) ayant enseveli

āg kunin. Kiragon findiššan, findak̃ka ǧuwa koīa
elle était et venant ils fouillèrent et ayant fouillé allant c'est du bois

kir elsan. Wīda idi inna manna waragīga[9] *īdera in*
venant trouvèrent alors l'homme par ici par là des lettres envoyant ce

šāter[4] *Mohammedn*[6] *āginn agarka elōson. Wīda kutta*
malin Mohammed de du résider le lieu trouva alors se levant

idèngon oššakkon erikkirèk̃ka guwon; ǧuwagon « angā
et la femme et la fille esclave (les) ayant prises il alla et allant mon fils

roi Malin Mohammed qui prit le pouvoir et vécut au comble du bonheur. Or, son frère, Malin Ali avait marché sur une route sans issue; il eut faim, sa langue frappa contre son palais desséché, il mourut.

Cependant le père revint du Hegaz, et à son retour il demanda à sa femme où étaient les enfants. « Ils sont morts, » dit-elle. « Fais-moi voir leurs tombes. » Or, la femme avait enseveli des morceaux de bois. On creusa, et on en vint à trouver les bois. L'homme alors envoya de toutes parts des lettres et trouva le lieu où résidait Malin Mohammed. Il prit avec lui sa femme et une esclave et partit. A son

1. سلطان. — 2. حكم. — 3. اخر. — 4. شاطر. — 5. على. — 6. محمد. — 7. حجاز. — 8. ولد. — 9. ورق.

tōd min ukka inn agarra ek̃kakirō 'iioni?» Tar wīda īgateron:
petit quoi vous ce dans lieu a amené comme il dit lui alors lui repartit

« idèn-inn ūga yahūdig[1] *wèrakireda turoḡḡon aiion.» Tèffāb*
ta femme nous un juif ayant cohabité avec a chassés dit-il leur père

wīda kam wèkka gaššit[2] *timmōni, wèkkon amanga*
alors chameau un paille ne (lui) ayant pas donné et un eau

timmōni, iom[3] *tuskōg menḡak̃kon. Wīda idènn*
ne (lui) ayant pas donné jours trois (les) fit rester ensuite de la femme

oī èkka kam wèlla daggiron, wèkkon kam owuttinil daggiron;
pied un chameau à un attacha et un chameau au second attacha

kam gaššig[2] *firgin-kanokkon, amanga tiron; amanga*
chameau la paille et qui avait désiré de l'eau il donna de l'eau

firgin-kanokkon, gaššit[2] *tiron: wīda tolla bašaššan.*
et celui qui avait désiré de la paille il donna ensuite tirant ils la mirent en lambeaux

Wendūtingon šogoltanna[4] *nogon.*
et chacun à son affaire s'en alla

arrivée: « Mon cher fils, comment avez-vous été conduit dans ces lieux? » dit-il à Malin Mohammed. Celui-ci répondit: « Ta femme s'est faite la maîtresse d'un juif et nous a chassés. » Et le père prit deux chameaux qu'il priva l'un de fourrage, l'autre d'eau, pendant trois jours; ensuite il attacha à chacun d'eux sa femme par un pied; devant celui qu'il avait affamé, il plaça de l'eau, et devant celui qui avait soif, il plaça du fourrage. Les deux chameaux ayant tiré, ils mirent la femme en pièces[5]. Puis chacun s'en alla à ses affaires.

1. يهودى. — 2. قش. — 3. يوم. — 4. شغل. — 5. Ce sévère châtiment sert aussi de moralité, avec des détails identiques, à une jolie histoire qui m'a été contée par un indigène de l'Oasis de Tafilelt (Maroc), *La Montagne merveilleuse.* Il semble hanter l'esprit du Berbère altéré de vengeance. Un officier qui commande dans le Sud de l'Algérie, M. Le Chatelier, rapporte (*Revue Africaine*, 1885) qu'un homme des Oasis ayant surpris le jeune fils de son ennemi, le fit pendre immédiatement par les pieds, les jambes écartées, et d'un coup de son épée, le fendit en deux, dans le sens de la longueur.

J'ai hésité à donner les trois contes suivants. Les prouesses du héros des deux premiers, le sujet du troisième, feront comprendre mon scrupule. Le comique des races africaines n'est pas délicat. En m'excusant auprès du lecteur, je laisse cependant apparaître, sous deux de ses noms, l'émule nubien de Polichinelle, de Garagous et de Goha, parce que les aventures de ce type obscène, turbulent, ingénieux pour le mal, justicier inconscient des vicieux, racontées dans les nos VIII et IX, ont été disposées par le narrateur avec une intention nettement morale qui les relève, et parce qu'elles nous renvoient quelques échos de l'antique farce égyptienne.

Ce personnage, phallique le plus souvent, qui, dans l'Orient de la Méditerranée, se fait l'agent provocateur des joyeusetés grossières, et conserve la mémoire des mieux inventées, n'est pas né de l'imagination asservie par l'animalité. Ses origines doivent être recherchées autour des temples d'Osiris ou des dieux similaires de Syrie et d'Asie-Mineure. Les mille incidents qui composent son épopée ont été créés et propagés à l'occasion de ces fêtes bruyantes en Égypte, comme les Dionysiaques et la folle pompe de Lénée, dont les pratiques étranges avaient, au dire du pieux Hérodote, une raison, « laquelle lui fut trop mieux séant taire, encore que point ne l'ignorast »[1].

Les sanctuaires de la Haute-Égypte nous ont livré le secret. Un peu avant le solstice d'hiver, au mois où le soleil semblait au prêtre égyptien un vieillard décrépit qui va céder la place à un soleil nouveau-né, où le Nil épuisé avait abandonné la plaine, aminci déjà, dans son lit, par les longues traînées de sable, où le fidèle, faisant la semaille, croyait enterrer les membres desséchés d'un dieu qui allait reprendre vie en émergeant jeune plante, on proclamait dans tous les centres religieux la grande loi de la nature, — tout meurt, toute vie sort de la mort, — par des cérémonies

1. Hérodote, II, 47, 48.

empruntées surtout au culte des défunts, et au souvenir des démembrements et des renaissances périodiques de l'astre nocturne. Le temple devenait la maison mortuaire et le sépulcre du dieu local qu'on identifiait à Osiris, le plus national des dieux-momies. On y jouait un mystère complexe[1], sorte de drame cosmogonique, où toute la magie des actes et des formules était mise en œuvre pour écarter les puissances ennemies et assurer la divine résurrection.

A un instant déterminé, le mal étant vaincu, le mort revenait à la vie. Dans chaque temple, son premier mouvement avait été noté avec soin. Une chapelle spéciale servait de dépôt à un groupe qui fixait la scène, l'attitude des comparses et le geste d'Osiris revivifié[2]. A Thèbes, il portait la main à sa tête, ailleurs il se retournait sur le lit funèbre maintenant son berceau ; à Busiris, « sa patrie », presque partout, il manifestait son aptitude génésiaque[3]. Pendant que les prêtres faisaient les purifications et proféraient des actions de grâce en élevant leur pensée au-dessus des symboles matériels du drame divin, dans les carrefours, le populaire célébrait l'heureux événement, avec la grosse gaieté de l'Égyptien, pourchassant les animaux qui lui rappelaient Typhon[4], interprétant à sa manière les énergies et les revanches du dieu. C'est surtout pendant les *Pamylies*, anniversaires de la naissance d'Osiris, vers le début de la crue, que l'emblème de la puissance fécondatrice prenait sa place dans les réjouissances foraines[5]. « Les Égyptiens célèbrent

1. Mariette, *Denderah*, t. IV, Chambres des terrasses ; H. Brugsch, *Le mystère d'Osiris*, dans la *Zeitschrift für ägypt. Sprache*, 1881, p. 77 et sqq. ; Loret, *Les fêtes d'Osiris au mois de Choiak*, dans le *Recueil de Travaux*, vol. III et sqq. ; Plutarque, *de Iside et Osiride*, 39, 49, 52 (rites pratiqués aux environs d'Alexandrie). — 2. Mariette, *l. l.*, t. IV, 68-72, 88-90. — 3. Plutarque, *l. l.*, 51. — 4. Plutarque, *l. l.*, 30. — 5. Sur les rapports du phallus avec le culte d'Osiris considéré comme le dieu de l'inondation et aussi de toute humidité qui donne et entretient la vie, cf. dans Plutarque, *l. l.*, 12, 18, 36, 38, 39, et dans Maspero, *Contes égyptiens*, p. 14, le sacrifice de *Bitau*, antique dieu (?) osiriaque, héros du *Conte des Deux-Frères*.

» une autre fête de Bacchus (Osiris)... qui est presque toute » semblable à celle des Grecs. En lieu d'un phalle, ils ont » inventé d'autres images grandes environ d'une coudée et » meues par moyen de nerfs. Femmes les portent par les » bourgs et les villages, en leur mouvant le membre viril » qui est bien grand comme tout le corps, et au devant » marche un ménétrier qu'elles suivent en chantant Bac- » chus. Pourquoi lesdites images ont si fort membre et ne » se remuent que de là? De ce est maintenu un propos bien » saint[1]. » Aujourd'hui des pitres, parfois des nègres, ou des nains, vraies incarnations de *Bes*[2], qui amusent les fellahs, ont conservé le bonnet des bouffons antiques et les attributs propres aux marionnettes des Pamylies ; ils se transmettent de génération en génération des farces qui ont remonté le Nil et fourni des motifs à la verve nubienne.

On remarquera que MONSIEUR DE L'ÂNE (VIII) et SIRE DU TAUREAU (IX) débutent et finissent de même. De plus, le premier épisode du nº IX, forme la donnée principale d'une plaisanterie des plus réalistes recueillie par M. L. REINISCH[3], dont un trait sert aussi de conclusion au nº X. Si on grossissait la collection des récits populaires de ce pays, on verrait se multiplier les variantes d'un même sujet, et les person-

1. HÉRODOTE, II, 48, traduction de PIERRE SALIAT. — 2. *Bes* est un dieu importé du Soudan, Hercule ou Bacchus des Chamites. Nain difforme, brandissant un sabre, la tête garnie de plumes ou de palmes comme les héros Gallas et Dankalis, il rappelle le lion par quelques traits du visage, et, pour plus d'illusion, s'affuble d'une peau de cet animal dont la queue pend énorme entre ses jambes tortes. Il provoque le rire plus que la terreur. Lors de la naissance d'un dieu, il chassait hors du temple les malignes influences; dans les demeures humaines, les bouffons qui le copiaient, écartaient le souci superstitieux et protégeaient, par les éclats de rire de l'assistance, le berceau des nouveau-nés. Pour les prêtres, il symbolisa, principalement aux basses époques, l'action encore imparfaite des forces qui amènent les renaissances; le peuple en fit le génie de ces danses burlesques et de cette mimique bestiale où excellent les Nègres. Dans la farce, les genres inspirés par *Bes* et le dieu phallique se sont unis étroitement. — 3. *Von Ibn Dschauha* (ابن جحا), dans *Nuba-Sprache*, t. I, p. 236.

nages les plus divers se prêter réciproquement leurs aventures. Ceci nous initie au procédé employé par les conteurs de Nubie et d'ailleurs, voire par les fabulistes et les poètes comiques, il n'y a pas encore longtemps, procédé qui a singulièrement favorisé la diffusion de leurs productions à travers le monde. Un auditoire peu blasé n'exige pas du neuf ; il aime, au contraire, à retrouver des types familiers, comme notre public même goûte mieux la musique déjà entendue ; son esprit suit plus facilement dans un cadre connu les évolutions du narrateur. L'originalité de celui-ci consiste dans son entrain, dans la forme dont il sait revêtir ses récits, dans son art de choisir et de grouper, pour un dessein déterminé, les clichés légués par ses prédécesseurs, de même qu'un ouvrier imprimeur décompose un vieux livre et fait des caractères un livre nouveau, dans son adresse, enfin, à présenter ses créations ou des éléments pris au dehors, avec une enchâssure locale. C'est ainsi que peu à peu les récits se développent, les trames se resserrent, les types prennent un modelé plus net. C'est ainsi que ces premières œuvres de l'imagination qu'on retrouve un peu partout, sont dues, comme les premiers gains de la science, à des générations de collaborateurs.

Les considérations qui précèdent me font bien croire que l'auteur de *Sire du taureau* doit aux bouffons des panégyries égyptiennes les matériaux de son embryon de comédie. J'ai dit *comédie*. Ces séries de farces sont, en effet, destinées bien plus à être jouées en partie par le pitre avec quelques comparses, qu'à être contées au long ; de plus elles ont pour objet de flageller le vice. Celui que vise surtout le comique nubien, c'est la cupidité. Dans VIII et IX, la cupidité ôte toute intelligence aux sept frères et les rue, avec l'espoir d'une fortune certaine, vers l'âne-trésor et l'os merveilleux, et jusqu'au fond du Nil, elle fait tomber les victimes de *Sire du taureau* dans l'infamie et le crime. Mais si les cupides sont punis sans pitié, la plus grande récompense de la vertu

est encore la richesse, et le bonheur se mesure en paniers de pièces d'or. Comme les races dont une éducation raffinée ne disperse pas l'activité, et qui sont contraintes de vivre en paix avec leurs voisins plus forts ou avec une société qui leur donne asile, les Nubiens tournent toutes les ressources de leur esprit vers la recherche de l'argent. Ceux qui peuvent faire le commerce montrent des aptitudes remarquables : tous, *kachefs*, négociants, valets ou paysans, n'accordent à l'Européen d'autre supériorité que celle d'avoir beaucoup d'argent monnayé, et de savoir où en trouver ; la civilisation n'est qu'un luxe, une fantaisie, qu'on se donne avec des guinées et des napoléons. Le n° XI, le TRÉSOR DE KERMA, véritable rêverie de Barbarin, trahit cet état d'esprit.

Le n° X, qui rappelle Joconde au lecteur, dépeint la femme sous des traits qui ne me semblent pas appartenir à la Nubienne. Il se rattache à un énorme dossier que les hommes de l'Orient sémitique et égyptien continuent à dresser sous le nom de « la ruse des femmes ». Depuis la femme de Putiphar, depuis celle d'Anoupou[1], depuis les temps de Sésoosis[2] qui ne trouva dans toute l'Égypte qu'une seule femme pure, le flot des invectives, des satires injustes contre la compagne de l'homme s'est grossi et a monté, grâce aux Bouddhistes, jusqu'à l'Inde[3] qui aimait à peindre le dévouement et la fidélité de l'épouse, plus tard, jusqu'à notre Occident chevaleresque, par la complicité de moines austères ou hypocondriaques, ou seulement désireux d'égayer le prêche[4].

Je donne le texte du n° X en caractères arabes, comme un exemple de la manière dont les Nubiens instruits écrivent leur langue. *ō* s'écrit وَ, *ū* وُ, *è* يَ. *ŏ*, *ĕ*, *ă* sont rappelés par un fatha, *ĕ*, *ĭ* par un kesra. ج représente à la fois *g̃*, *k̃*, *ñ*. — ق = *g* dur ; ڨ = *ng*. Le texte ci-après a été relativement

1. *Conte des Deux-Frères*, MASPERO, *l. l.* — 2. Diodore, I, 49. — 3. M. FRERE, *Old Deccan Days*, cf. *Brave Seventee Bay*, etc. — 4. G. PARIS, *Les Contes orientaux dans la littérature française du moyen âge*, Paris, 1875.

très soigné. Le plus souvent, les Nubiens suppriment les indices des voyelles brèves, et souvent les voyelles longues. Pour eux, comme dans les écritures anciennes, un groupe de lettres est destiné à rappeler, non à analyser phonétiquement un mot dont le lecteur est censé bien connaître la prononciation et le sens.

VIII

Id terè idèn terèkka edōsa g̃untakirōsa dīōsoni, tod wèka[1] *unnōsa,* SĪD-EL-H'OMĀRI[2] *tangiska udrōsa, dōña dawwukirōsoni. Wīda tod tann ènga issigon : « abō minga kuninkenō 'iia ? » Tann èn wīda īgatiron : « kag̃ 'èka kunikenon eiia. » Tod wīda kak̃k̃a wègadon, fe g̃u g̃anōleiia ; iriā̆l*[3] *wèkon enneda, èngā̆ kolodn āgen agar wèla g̃u, irialka*[3] *kag̃n usurra udrōsa kokkatiron ; naddōson. Wīdagon enna usur udrōsa kokkōtir īgatiron : « ikka-lè wègiā̆ walla iriā̆l*[4] *inga dū̆liā̆ 'iia ? » Wīda èngā̆ kolodin-gar kuttisan,*

MONSIEUR DE L'ÂNE ET LES SEPT FRÈRES.[4]

Un homme se maria, rendit sa femme grosse et mourut. La veuve mit au monde un garçon qu'elle nomma *Monsieur de l'âne*. Quand il fut grand, *Monsieur de l'âne* dit à sa mère : « Que possédait mon père ? » — « Un âne », lui répondit-elle. Il prit l'âne et sortit pour le vendre. Il s'arrêta dans une place où se tenaient sept frères. Alors, tirant une pièce d'un réal[5] qu'il avait avec lui, il l'enfonça sous la queue de l'animal. Le réal tomba. *Monsieur de l'âne* le ramassa : puis, il le remit au même endroit. Le réal fut encore lancé à terre. *Monsieur de l'âne* le ramassa : « Ah çà ! » s'écria-t-il, « suis-je ici pour te conduire, ou pour ramasser tes réaux ! » A ces mots, les sept frères se levèrent : « Voulez-vous, » dirent-ils, « peser votre âne ? Nous vous donnerons son

1. *Wèka* semble moins régulier que *wèkka* (pour *wèr-ka*). Le lecteur remarquera que, dans ce travail, d'autres mots ont été également écrits avec des orthographes différentes. Ces variantes répondent à des variantes de prononciation ou de transcription. — 2. سيد الحمار. — 3. ريال. — 4. Conté par Osman Mohammed K'amis d'Anéba près Ibrim̃. — 5. Environ cinq francs.

« in kak̄kon dehebonga[1] mīzan[2] udir waznèk̄ka[3], dènōḡa 'issan ». Takkon masa 'iion. Wīda waznèk̄ka[3], tèkkon kak̄ka dummisan; takkon dummek̄ka īgatik̄kon: « kak̄ka eḡḡu ōda[4] wèla udrōsa ālūg[5] tanni aman tanga udek̄katir, nahar[6] kolodn aharra[7], ḡu irial[8] tanga tōwan aiion. » Wīda nahar[6] kolodn aharra[7], tod dawwu ḡu sik̄kadin gèrk[9] 'elkummun; wīda aharra[7] tann èngā kudut tanga awirtiron. Wīda tann èngakkon ōdāg[4] kallifa[10] ālūg[5] tanni aman tanga haddirḡa[11] ōdāl[4] koffos, nhar[6] kolonn aharra[7] ḡūgon sik̄kadin gèrk[9] 'elkummun. Wīda tènn èngā kududin-kèlka duwwōfāmin ingir awsan. Wīda tènn èngā kududin-kèl kutta wiḡḡon, « kak̄ka irialka[8] ḡarrikirèk̄ka[12], kaḡin sik̄kadangsin kèlla aiga arradèssan eiia ». Wīda èngā kolodingar

poids d'or, et il sera à nous. » Il répondit : « C'est bien ! » On fit la pesée, et les frères s'emparèrent de l'âne. Alors, le vendeur ajouta : « Emmenez-le, vous l'installerez dans une chambre ; vous lui laisserez bonne ration et bonne eau pour sept jours. Quand vous reviendrez, au bout de ce temps, vous trouverez un tas de ses réaux à ramasser. » Après les sept jours, l'aîné entra dans la chambre ; il y trouva fumier et purin à souhait. Néanmoins, il envoya (comme il était convenu) l'animal au second d'entre eux. Celui-ci organisa la chambre de l'âne, prépara l'orge, disposa (des vases pleins d')eau, et ferma la porte. A la fin du septième jour, il entra : il y avait fumier et purin à souhait. Par rang d'âge, chacun des frères prit tour à tour les mêmes soins, et eut même moisson. Le plus jeune éclata en plaintes amères : « Vous avez tiré de l'âne, » disait-il, « tout ce qu'il a pu faire de réaux, et quand il n'a plus donné que fiente, vous me l'avez conduit. » Alors les sept frères firent ensemble la

1. ذهب. — 2. ميزان. — 3. وزن. — 4. اوضة. — 5. عليق. — 6. نهار. — 7. آخر. — 8. ريال. — 9. غير. — 10. كلف. — 11. حضر. — 12. جر.

kutta ōdank̃īg[1] *fattik̃k̃intan*[2] *fala sik̃k̃adin gèr*[3] *wèka mārissan. Wīda baññisan: « fe g̃urōi kag̃in norrog! »*

Kag̃in norkon tèrin fe g̃uwen nakarka[4] *irbireda, tann èngā īgatiron: « ai fe g̃u gaññir wèka enneda tèla fe torg̃ōlèni; tèrin kak̃k̃ikawwan, īgattik̃k̃ 'aiion, an gā dīōsoneiia; tèrin g̃u tèkka amantik̃k̃ ikkawan, tèkka amantirōg̃a nog 'aiion. » Wīda tūñi kir issigsan: « in gā-lōiā? » Idèn wīda īgatik̃k̃on: « an gā elī nahar*[4] *kemso walla*[5] *dig̃a immi tarin dīsineiia. » Tūñi wīda īgatissan « g̃u tèk̃k̃a amantik̃k̃eiia ». Idèngon g̃u amantirōg̃a sokkōsoni, wīda tod dawwun-kèli soronga udron gatti dukka kokkan, fe nar eiia; takkon soronga kekkètiron; uwutti g̃u udrongon meratiron, tuskitti g̃u udrongon kekkètiron, kemsitti g̃u udrongon kekkètiron, kududinkèlka duwwō-fāmin g̃u udrongon kekkètiron. Kududin-kèl wīda wig̃g̃on, « sorong an daffon eiia ». Wīda kāmil*[6] *tènni sorongon daffonei wig̃g̃a, irki tènni tīr g̃u karg̃irek̃k̃a wīdakaššan.*

Wīda Sīd-el-H'omār-*kon*[7], *tèrin fe kak̃k̃an naharka*[4] *irbireda,*

visite de toutes les chambres; toutes étaient en semblable état. « Allons, » firent-ils, « chez le maître de l'âne! »

Celui-ci avait compté les jours et les attendait; il dit à sa mère: « Je m'en vais, avec ce rasoir, m'ensevelir dans une tombe, si nos amis se présentent, racontez-leur que votre fils est mort; s'ils insistent pour voir ma tombe, vous la leur montrerez. » Les frères vinrent: « Où est ton fils? » — « Mon fils, il n'y a pas quatre ou cinq jours qu'il est mort. » — « Nous voulons la preuve! » Alors, elle descendit avec eux jusqu'à la tombe: l'aîné se coucha et introduisit le nez dans la terre pour sentir l'odeur, disant: « Il faut voir, » ... un coup de rasoir lui trancha le nez. Le second sentit aussi et il laissa son nez, et le troisième, et le quatrième, et les autres jusqu'au plus jeune qui se mit à crier: « J'ai perdu mon nez! » Tous pleurant leur nez, s'en retournèrent chez eux pour se soigner.

Or, *Monsieur de l'âne* fit encore le calcul du jour où ils

1. اوضة. — 2. فتش. — 3. غير. — 4. نهار. — 5. والا. — 6. كامل. — 7. سيد الحمار.

[illegible]

[illegible] Il [illegible] un [illegible], prit la vessie, la remplit de sang et l'attacha au cou de sa mère : « Ils vont arriver ; je les inviterai à prendre quelque nourriture, je te dirai : Mère, le déjeuner ! Alors tu me répondras : Dieu te fasse jeûner toi et tes hôtes ! » Ainsi fut. La mère dit son imprécation, et *Monsieur de l'âne*, sautant sur elle, égorgea la vessie... Le sang jaillit de toutes parts ; la femme tomba raide. Mais *Monsieur de l'âne* prit un os : il l'approcha de la figure de sa mère et souffla dedans : il le mit au fondement et souffla : la femme s'agita : bientôt elle fut debout. « Donnez-vous cet os pour de l'argent ? » dirent ensemble les frères. Il le donna.

Aussitôt qu'ils furent dans leur village, l'aîné égorgea sa femme. Puis il se mit à souffler, par devant, par derrière... la femme point ne bougea. Il (lâcha) l'os et le fit porter chez son cadet (comme il était convenu). Celui-ci égorgea aussitôt sa femme, souffla à la figure, au fondement... rien ne bougea. Il envoya l'os au troisième frère qui tua sa femme

1. تــفضل. — 2. فطور. — 3. فطر. — 4. Vulg. يَدّ. — 5. صفر.

kemsittig āwirtiron. Kemsittigon diḡittig āwirtiron, diḡittigon gorḡittig āwirtiron, gorḡittigon kolodittig āwirtiron. Kolodittigon kutta wiḡḡon « gisirrog ènk̃i tènnigūg āñirek̃k̃a, gisirn usangsin kèlla, arradèssan aiion ». Wīda kutta tod kolodin-gar èngā nōgirig fattik̃k̃intan[1]*, fala kolodingāri tènnin ènk̃i dīa fiḡḡinnan ela, ḡu kuñirōḡa, widakir, id nōg harāba*[2] *halliga*[3] *koffafī wèla busmar*[4] *kollotta īgil tèlired āgin ela, « salam*[5] *ālikom*[6] *» issan. Takkon « ālikom*[6] *essalām*[5]*, faddilōḡan*[7] *» aiion. Wīda tod dawwun-kèl warḡa tōr ḡuwoni, takkon busmar*[4] *wèka usurra okkirōtiron; tod dawwun-kèl wīda warḡa falon « aiga ušron eiia ». Wīda uwutti ḡuwongon ḡugek̃k̃on busmar*[4] *wèlogo; tuskitti ḡuwongon, ingir āwon, kemsitti ḡuwongon, ingir āwon; diḡittigon ḡuwon, gorḡittigon ḡuwon, kolodittigon ḡuwon, ḡugek̃k̃on, kutta wiggon « usr-an ḡugḡon eiia! » Wīda firrafītènni kutta wiḡḡa nogsan irki tènnig tīra.*

et s'époumonna. L'os passa ainsi chez le quatrième, chez le cinquième, chez le sixième, chez le dernier. « Ah ! » cria celui-ci, « ils ont tous ranimé leurs femmes, ils en ont abîmé l'os, et maintenant ils me l'envoient ! » Les frères se réunirent pour examiner l'affaire : dans les sept appartements gisaient les sept femmes. On les enterra. Après quoi, ils se mirent en quête de *Monsieur de l'âne*. Ils le trouvèrent dans une maison bien barricadée et entourée d'une palissade ; il était occupé devant un foyer à faire fondre sept clous. Ils l'appelèrent : « Le salut soit sur toi ! » — « Dieu vous le rende ! Donnez-vous donc la peine d'entrer. » L'aîné sauta par-dessus la palissade. Vivement, *Monsieur de l'âne* lui mit un clou rouge à blanc en plein derrière. « Au secours ! » cria-t-il. Le second frère sauta la palissade ; il eut le deuxième clou au derrière. Arriva le troisième, le quatrième, le cinquième, le sixième. Chacun son clou. « Mon derrière brûle ! » hurla le plus jeune, et tous, poussant des gémissements, coururent jusqu'à chez eux.

1. فتّش. — 2. Vulg. حرابة. — 3. غلّق. — 4. مسمار. — 5. السّلام. — 6. عليكم. — 7. تفضّل.

Karğirek̃k̃a widakir id hataban[1] *kidil āgin elsan. Wīda id īgatik̃k̃on: « adī*[2] *indō agrèn, kir urin f' āwakka āwan aiion. » Tèkkon dumma garar*[3] *wèla udir degirōsa, eğğu baharin*[4] *molla uskirōsa, kèrōğisan gaddāg*[5] *fe ğu kabrōiia. Wīda in id āg wīgingon ārab*[6] *wè kir sukkon urtigirīgon, ragikkon*[7]*, tigūgonga kāgintāni; sukka ğuwongon « miná illim āga oñī 'ion? » Tar wīda īgatiron: « wèku aiga edakir inna uskurōsa faturka*[8] *ğu kabeda kir baharra*[4] *wirk udiddilleiia. » Arab*[6] *wīda īgatiron: « falōsa aiga udrōs aiion. » Takkon falōsa arabba*[6] *garar*[3] *udir degirōsa, urtigirīga, iragikka*[7]*, tīgūg wègek̃k̃a nogon. Wīda tod kolodin-*

Ils se médicamentèrent, et, se sentant mieux, ils repartirent pour donner la chasse à *Monsieur de l'âne*. Ils l'aperçurent assis sur une pierre dans l'embrasure de sa porte: « Me voici, » leur dit-il, « eh bien ! faites de moi ce que vous voudrez. » Aussitôt ils se saisirent de lui, l'enfermèrent dans un sac, le lièrent solidement et le portèrent jusqu'au fleuve. Après ce travail, ils voulurent remonter pour prendre le repas de midi et laissèrent le sac sur la rive. *Monsieur de l'âne* se mit à crier à l'aide. Vint à passer un Bédouin avec ses esclaves, ses troupeaux de bœufs et de moutons. Il entendit, s'approcha du sac et dit: « Qu'as-tu donc à crier ainsi? » *Monsieur de l'âne* répondit: « Des gens se sont emparés de moi, et m'ont apporté ici; ils sont allés déjeuner; quand ils reviendront, ce sera pour me jeter à l'eau. » — « J'en fais mon affaire. Sors de là et mets-moi à ta place[9]. » *Monsieur de l'âne* sorti du sac y enferma le Bédouin, serra vigoureusement les nœuds, et prenant esclaves, bœufs et moutons, s'en alla. Les frères, de retour sur le bord du fleuve, se mirent en devoir d'envoyer le sac au fond de l'eau:

1. عتبة. — 2. إذ vulg. أدى; ادينى « me voici ». — 3. غِرارة. — 4. بحر. — 5. غداء. — 6. عربى. — 7. رقيق. — 8. فطور. — 9. Les Nubiens raillent la naïve vanité des Bédouins, organisateurs toujours prêts, arbitres-nés. Voir plus haut, p. 380-384, le conte intitulé: *L'Homme et le Crocodile*.

gar kir baharra[1] *wirk udiddilleissan, ārab*[2] *wiggon:* « *ai ārab*[2] *ameneiia, ai nūba immuneiia!* » *Tèkkon wirk udrōsan.*

Wīda Sīd-el-H'omār[3] *in urtigirīg wègek̃k̃oni, kiron ium*[4] *tuskon aharra*[5]. *Wīda tod kolodin-gar issigsan:* « *ū ikka baharra*[1] *wirk udirkumminnō? sillog kirō?* » *issan. Tar wīda īgatik̃k̃on:* « *iārīt*[6] *innakin awwolakin wirk udirkokkawōi 'ion, fe diiakir ekkis aiion!* » *Tèkkon:* « *ūgon wirk udrōḡ* » *eissan. Takkon wirk udrōḡa nogon, urtigirīg wègek̃k̃a. — K'temet*[7].

le Bédouin vociféra : « Je suis un Bédouin, moi ! Je ne suis pas un Nubien ! » ... Le sac roula dans les flots.

Cependant *Monsieur de l'âne* devenu propriétaire des biens du Bédouin s'en fut, trois jours après, à la rencontre des sept frères. En le voyant, ils s'exclamèrent : « Eh quoi ! ne t'avons-nous pas envoyé au fond du fleuve ! D'où viens-tu ? » — « Ah ! plût à Dieu que vous m'eussiez envoyé encore, encore plus profond, j'en aurais rapporté bien davantage ! » — « Il faut que tu nous jettes au même endroit ! » — « Volontiers. » Il les noya, et poussant devant lui ses esclaves et ses troupeaux, il quitta la place. Fin.

IX

Id terè idèn terèkka edōsa ḡuntakirōsa diōsoni, idèn wīda tod wèka unnōsa Sīd-et-Tōri[8] *tangisk' udrōsa dōña dawwukkirōsoni. Wīda tann ènga issigon:* « *alè io, abō minga kunin-kanō 'iia?* » *Tann èngon īgateron:* « *gorondi wèka kunin-kanon eiia.* » *Wīda wilid*[9]

Les marchés de Sire du taureau.[10]

Un homme s'étant marié, rendit grosse sa femme et mourut. Or, la femme accoucha d'un garçon qu'elle appela *Sire du taureau ;* elle l'éleva, et il grandit. Quand il fut grand, il dit à sa mère : « Maman ! mon père avait-il du bien ? » — « Il avait un taureau, » répondit-elle. Le gars

1. بحر. — 2. عربى. — 3. سيد الحمار. — 4. يوم. — 5. آخر. — 6. Vulg. ياريت. — 7. ختمت. — 8. سيد الثور. — 9. ولد. — 10. Conté par Osman K'amis d'A'néba près Ibrim.

gorondi totta wègadon fa g̈u g̈anōleiia; g̈uwagon id wèka tīron g̈abalin[1] *fakki wèla, salāmōsagon*[2] *issigon:* « *sillanga fīia?* » *Id wīda īgateron:* « *fa g̈u tī wèka g̈aneiia.* » *Tar wīda īgateron:* « *aigon in gorondig fa g̈u g̈anōleiia.* » *Id wīda īgateron:* « *aiga g̈anōdèn eiia!* » Sīd-et-Tōr[3] *wīda īgateron:* « *masillinnan, kir man g̈abalin*[1] *tawwo kedekka dènōsa dummed aiion*[4]. » *Itton g̈u duniag*[5] *guñōsa fīiōteroni, awèk̃k̃a*[6] *kutta gorondi tanga wègadon. Id īgateron:* « Sīd-et-Tōr[3], *ū sikkir ikkōsū, on ir kutta gorondig āg wègī 'ion?* » Sīd-et-Tōr *wīda īgateron:* « *tèmmina-lè*[7] *konō? Nai eftah allah*[8] *au stur allah-i*[9] *ikkonō 'iion? in galagèkōlogo-lè gorondi wèkūg dummig̈intan dak̃k̃in aiion! illim irkinna āgintan gorondi wèka dummèmin falafī 'ion?* » *Wīda inin ak'arra*[10] Sīd-et-Torkon *gorondi tanga wègada nogon. Itton terin noga fīsin, agarka-tīr nogon.*

prit le taureau et le chassant devant lui, s'en alla pour le vendre. Chemin faisant, il rencontra un homme en plein désert, et après le salut, lui demanda où il allait. « Je m'en vais acheter un bœuf, » dit l'autre. « Et moi, vendre ce taureau. » — « Vendez-le-moi. » — « Fort bien, reprit *Sire du taureau*, là-bas, contre cette montagne, si vous m'accordiez quelque petite chose, vous recevriez le taureau. » L'homme consentit, regarda autour de lui, et... *Sire du taureau* très satisfait, se mit à chasser son animal pour l'emmener. « Comment! dit son partner, nous n'avons donc rien dit que vous partez avec le taureau? » — « Avez-vous fait un prix? Qui a répondu: *Que Dieu m'étrenne!* ou: *A la grâce de Dieu!* Il n'y en a pas mal qui s'en offriraient des taureaux à ce compte! Au fait, que n'achetiez-vous celui qu'il vous faut dans votre village! » Et poussant le taureau, il s'éloigna. L'acheteur alors s'en alla ailleurs.

1. جبل. — 2. سلم. — 3. سيد الثور. — 4. Cf. épisode semblable dans L. Reinisch, *Nuba-Sprache*, p. 236. — 5. دُنيا. — 6. *fīiōteroni, awèk̃k̃a* ... vir postquam accubuit, ille, re perfecta... — 7. ثمن. — 8. يفتح الله. — 9. سطر الله ég. vulg. — 10. آخر.

Wīda Sīd-et-Tōr *ğu in idin nōgin šā-la tīgōsoni, idin tann èn, fala ğu salāmōsa*[1], *issigon sillakin falafīia. Tar wīda īgateron:* « *in gorondig fa ğu ğanōleiia.* » *Idèn wīda īgateron :* « *an gā tī wèka ğanallei falafīnāni, tīgōs aiion tarin kirō-fāmini; tallè wèka ğānakkirō, ğu barral*[2] *ğanallammèni; on tallè ğānakkirkummūni gorond inga ğanallōni.* » *Takkon īgateron:* « *mingè aiga f uskèruiia tarin kirō-fāmini? ta in gān idèndan in awwō aiga nèrkirōsa gorondig wallō dummedan aiion, aigon nogallèni.* » *Wīda awa firrafīka idèndan fīia, fağirrog*[3] *kutta sukka, aman tanga kuğğeda, gallè wèka ennada, kèra ğuwon, fattirōsani*[4]*; wīda kabakkon dirbad hammirafīkōga*[5] *šuggal*[6] *surrōtissani*[7], *ğu sukkin agarra kèn amanga niddinnammeiia surriğatissan*[7]. *Ak'arra*[8] *takkon sukka gorondig āg kusini, tōdin tann-èn ğu issigon:* « Sīd-

Or, ce fut vers sa maison que se dirigea *Sire du taureau ;* il s'assit devant la porte; la mère de l'homme sortit et vint le saluer, lui demandant où il en avait: « Je cherche à vendre ce taureau. » — « Tiens ! » reprit la femme, « mon fils est en course pour acheter un bœuf; attendez donc son retour; s'il a trouvé son affaire, vous irez vendre votre bête plus loin, sinon, nous la prendrons. » — « Pourquoi tarder jusqu'à son retour ? Laissez seulement sa femme me donner l'hospitalité cette nuit; c'est un moyen d'avoir le taureau pour demain; je partirai ensuite. » Il passa toute la nuit auprès de la jeune épouse. Au matin il se leva, descendit prendre son bain, se choisit une canne et remonta à la maison. Alors on lui servit un déjeuner; on lui en disposa un autre dans son écharpe[9], composé de pain, d'une poule rôtie. « C'est pour votre route, lui disaient les femmes, et voici de l'eau pour boire à votre soif. » Sur ce, il se leva et descendit détacher son taureau. « Que faites-vous, *Sire du*

1. سلّم. — 2. برّ. — 3. فجر. — 4. فطر. — 5. حمّر. — 6. شقّة. — 7. صرّ. — 8. آخر. — 9. *Šuqqah*, شقّة ; longue pièce de cotonnade dont les Soudaniens se couvrent le torse et que les Barbarins portent négligemment enroulée autour de la tête. Elle sert à mille usages.

ET-TŌR, *ū sikkīr widdib ikkossu 'iion?* » *Tar wīda īgateron :* « *temanga-lè*[1] *baññakossu? nai iftah*[2] *allah au sutr*[3] *allah ikkonō 'iion? in galagèkologo-lè gorondig tik̃kintan irk unnil āgḡin aiion.* » *Ingir īgōsagon gorondig wègon: gorondi ak'k'ara*[4] *menḡoni, īgateron ušrōsa:* « *ir widdib kin in baññitta-lè āg ukkirōiia?* »

Wīda wègada, tarin nogsin ak'arra, id kir haiirtakkōsa[5] *tīgoni, idèn tanni wīda īgateron:* « *ailengani inn èn-nim* SĪD-ET-TŌR-*ka awa firrafīka aiddan uskurō, gorondig fe dènk̃ineia?* »

Wīda SĪD-ET-TŌR *ḡu idèn wè amanga āg ollini elon; idèn wīda īgateron:* « *h'ataba*[6] *an ūnna illè kid uwwōg illi kittam aiion; illè kid wè terekka, illi kir aiion.* » *Wīda ḡuwagon īd ik̃k̃i wèka elōsa īgateron:* « *illè h'ataba*[6] *ūnna, kid uwwōg, illi kittam aiion; illè wè terèkka, illi kir aiion.* » *Ḡuwagon, kid uwwōg*

taureau? dit la mère. N'avons-nous rien convenu hier au soir ? » — « Avons-nous fait le prix ? Qui a prononcé : *Dieu étrenne!* ou : *A la grâce de Dieu?* C'est sans doute dans votre pays qu'on laisse les taureaux à ces conditions. » Et il chassa la bête ; mais celle-ci refusa d'avancer ; alors il frappa en disant : « Toi aussi tu donnes dans l'histoire d'hier ! »

Quand il fut parti, le mari rentra encore tout troublé (de son marché) ; il s'assit sans rien dire. Alors sa femme lui parla : « Pourquoi donc ta mère m'a-t-elle fait coucher toute la nuit avec *Sire du taureau?* C'était soi-disant pour que nous ayons un taureau[7] ?... »

Or, *Sire du taureau* rencontra peu après une femme qui portait de l'eau. La femme l'arrêta : « Si tu trouves deux pierres dans notre provision de bois, dit-elle, n'entre pas chez nous ; si tu n'en trouves qu'une, tu peux entrer. » Elle continua son chemin et avisa un autre homme : « Si tu trouves deux pierres dans notre bois, n'entre pas ; si tu n'en trouves qu'une, entre. » Puis elle s'en alla chez elle, mit

1. ثمن. — 2. يفتح الله. — 3. سطر الله. — 4. آخر, تآخر. — 5. تحيّر. — 6. حطب. — 7. Cf. Leo REINISCH, *l. l.*

h'atabal[1] *awakakka īd tandan, fīiōson.* Sīd-et-Tōr-*kon gu kid wèka ennedon h'atabaltoni*[1] *; wīda in īd ùwutti gu kid wè terèkka elōsa tōraguwon, idèngon īd tannadan fīni. Wīda īd kutta dummeda āg tōgini.* Sīd-et-Tōr-*kon « oggang 'aiion, aiin kir ikka duwowō-fāmini ! » Wīda* Sīd-et-Tōr-*kon gu idèn īdiddan wèrangōsa, tōga fāirōson dīo-fāmini. Wīda idèn īd* Sīd-et-Tōr-*ka īgateron : « inga sikkir aweiia ? »* Sīd-et-Tōr-*kon īgateron : « ói ádamiri ! inga āg ukkèrō, in īd āwèr aidan dārokka fāirōsa, aigon fāiddilleia āg īgikkai ; » ingir īgōsagon, warawōson. Itton gu dúmmedon, « inga wé-log baññatammè 'iion, genè*[2] *šibir wèkon fe koškatèrèni ». Guwagon genè*[2] *šibir wèka tirōson, sokkeda, gorondi tangon wègeda nogon ; tann èn-nogon gu, genèn*[2] *šibirka tann ènga tirōson, « inga uskirōs eiia, ai fa gu gorondig ganōsa, kirèni ». Guwagon sūgilla*[3] *sukkon.*

Wīda in sūgilla[3] *ènga tusko darkunin, tèffab-log kamsonga,*

deux pierres dans le bois et se coucha avec son mari. *Sire du taureau* (qui la suivait), retira une des deux pierres. Son compagnon de bonne fortune vint bientôt, vit une seule pierre, pénétra dans la maison, et se trouva face à face avec le ménage ; le mari se redressant, le saisit et se mit à le frapper. « Courage ! criait du dehors *Sire du taureau,* je suis à vous ! » Et s'unissant au mari, il cogna tant que l'intrus resta sur la place. Le mari dit à *Sire du taureau :* « Qu'avons-nous fait ? » Alors *Sire du taureau* cria : « Au secours ! Bonnes gens, écoutez, on vient de tuer mon ami, on veut me tuer aussi ! » Et il se mit à fuir en donnant de la voix. Le mari le poursuivit, et le saisissant : « Pas un mot à personne, dit-il, je vous donnerai un panier plein de guinées. » Il apporta le panier, le *Sire* le chargea sur son épaule, et poussant le taureau, s'en retourna chez sa mère : « La mère, gardez ces guinées, dit-il, je vais vendre le taureau, et je reviens ! » Il repartit au marché.

Ce marché était fréquenté par quatre individus, trois

1. حطب. — 2. جنية. — 3. سوق.

ådamiri-lotton ürtigirīg ğånek̄k̄a, nōgiddo fa ğu, šongirka tik̄-k̄irei fāiak̄k̄inkanō' wèkuī. Wīda tèr gorondig ğana, itta nōk-katīr erikkireda fašsan, šongirka fa ğu tèrōiia, nōgiddo ğūsan kèlangon, tèllaton wè kutta, labbūt[1] *wèka kaddōson* Sīd-et-Tōr-*katīra.* Sīd-et-Tōr-*kon kutta, kartarèlog warğa, falak̄k̄on; kuttagon, mira, dawwī mallèn wèrden*[2] *agar wèla ğu, idèn duwwi wèka elon; duwwi wīda issigon: « an gā-tō, minå illim warawe 'iion? » Tar wīda īgateron idèn duwwiga: « wèkū ailoton gorondi wèka ğåneda, fāiddilleissani mirafīr aiion. » Idèn duwwi wīda īgateron: « an gā-tō, nōr ikka sallimon*[3] *aiion, ingū uttū usèkku(w) aimenna! ådamga fāir mittar dungilla wirk-udènanan, nog aiion, gorondilog nōr ikka ken awwidnāni*[4]*. » Takkon: « lālan*[5] *kutta ğu aiga ènk̄in kīden kitti wèkūg arra dèn aiion, sīga*[6] *tènnedāni, kontè wèkon urt èkūg udirek̄k̄a, kir aiion. » Idèn ğu kirrig ek̄k̄a-*

frères avec leur père ; ils achetaient des bestiaux, attiraient les vendeurs dans leur logis, sous couleur de compter le prix, et les assommaient. Ils marchandèrent le taureau, et emmenèrent chez eux le maître et l'animal. « C'est pour vous donner votre argent, » dirent-ils ; mais à peine étaient-ils entrés dans la maison, qu'un d'entre eux tomba à coups de *nabbout*[1] sur *Sire du taureau*. Celui-ci bondit au dehors, sauta un mur, et prit sa course jusqu'à un carrefour où une vieille l'interpella. La vieille : « Mon fils, pourquoi fuyez-vous donc ainsi ? » — « Des gens m'ont acheté un taureau ; ils veulent (me payer) en m'assommant ; je cours. » — « Mon enfant, Dieu vous a tiré des mains de terribles gens ; (vous deviez rejoindre) leurs victimes dans un puits sans fond. Allez donc, la vie vaut un taureau. (N'y pensez plus), Dieu vous le rendra ! » — « Non pas », reprit-il, « procurez-moi seulement des vêtements de femme avec quelques bijoux, et un panier où vous mettrez divers objets ; je vous attends. »

1. نبوت ; « maillet, bâton pour frapper » ; « épine ». Long et solide bâton qui sert d'arme aux fellahs et aux Bas-Nubiens. — 2. ورد. — 3. سلّم. — 4. عاد. — 5. لالا. — 6. صيغة.

kirō-fāmini, takkon ḡu amanga kuḡḡeda kironi, idèngon kirrig ek̃k̃akiron. Kutta ènk̃in kir kidèk̃k̃a, kontèg enneda, sūgin[1] gaskōton ḡu āgin.

Tūñilton kudūdin-kèl ḡu tann enga dawtanga īgatiron: « *idèn wè sūgil āgin nass aiion, walā[2] mañn aila kawwisindo tak-kalakka nalkummun aiion.* » *Tann èngā wīda īgatiron:* « *ḡu aiga amantir eiia,* » *ḡu amantirōsoni, labta tènn èngā dawwun-kèllog ḡu īgatissan:* « *idèn wè sūgil[1] āgin nassōiia, walā[2] tak-kalakka ummil nalkummunōiia.* » *Takkon īgatik̃k̃on:* « *ḡu aiga amantiran eiia ;* » *tèr ḡu amantissagon, īgatik̃k̃on :* « *ḡu īgateraneia : ūn èngā wèi nōgiddo oddinān, in galak dowa[3] tann issanāni, nōgiddo kirè fa ḡanōni.* » *G̃uwagon erikkireda falafīḡintan tod tuskongar dingiššan, ingon* « *ai f edri* », *ingon* « *ai f edreiia* ». *Wīda tèffab issiḡḡon :* « *minā ullim āg dingirū 'iia?* » *Tod kudūdin-kèl wīda īgateron:* « *idèn aiin awwolin kèlka nassinga, ailoton dukkedallei*

Elle fut quérir les vêtements (et le reste) ; pendant ce temps, *Sire du taureau* prit un bain, et au retour de la vieille, s'attifa en femme. Puis, le panier à la main, il alla s'asseoir au milieu du marché.

Passa le plus jeune des frères ; (il la vit et courut) au cadet : « Il y a au marché une femme, depuis que j'ai l'œil ouvert, onques n'en considérai de pareille. » — « Fais voir ! » Ensemble, ils revinrent vers l'aîné : « Nous venons de voir au marché une femme, non, de la vie, nous n'avons vu sa pareille ! » — « Montrez-la-moi ! » Dès que l'aîné l'eut aperçue : « Parlez-lui, fit-il, dites-lui : un de nous est malade à la maison, il lui faut tel remède, venez donc, nous vous l'achèterons. » La femme consentit. Chemin faisant, ils se querellèrent ; chacun prétendait l'épouser : « Elle est pour moi ! » — « Non, pour moi ! » tant que leur père demanda : « Eh bien ! quelle est cette dispute ? » Le plus jeune repartit : « La femme, c'est moi qui l'ai trouvée le premier, et ils veulent me la prendre. » Alors le père leur dit : « Et moi,

1. سوق. — 2. ولا. — 3. دوا.

āg īginnan aiion. » Tèffab wīda īgatik̃k̃on : « ai unn èn dīsindo idènga nalkummunnèni, aiga mugōdènan aiion. » Tèkkon masillinè ! mugōtir, simarkiḡa nogsan. Id wīda kutta, amantiron kirri nōgiddo fikka, urtigirīga, gorondi SĪD-ET-TŌR-*roton dummīsanga, šongirka, sigāga*[1], *labbūt*[2] *ádamirig ken fāik̃k̃inkessanga ; in firrafīkka amantik̃k̃agon, īd wīda ḡu fiiōson, ḡangeiia ; tar āg ḡangagon, īd nèrōson. Takkon kutta labbūt*[2] *wèka tir itta fāirōsa, sondūg*[3] *wèka sokkeda, idèn duwwilog ḡu īgateron : « in sondugka*[3] *uskirōsa, kitti zètil*[4] *taffafī wèkūg arradèn aiion. » Idèngō' ḡu kittīg arek̃k̃atironi, udrek̃k̃a ḡu sūgin*[5] *gaskōton tīgōson, ḡerka ḡabatik̃k̃ireiia*[6].

Wīda in tūñi tuskongar ḡerka ḡabatik̃k̃i wèka siddo f ellui, ḡu elōsa, īgatissan : « ū ḡerka ḡabatik̃k̃i wèka firgirōn kutta kir

depuis que défunte votre mère m'a quitté, moi qui n'ai pas vu ombre de femme ! Ne me la céderez-vous pas ! » — « C'est bon ! » firent-ils, et ils s'éloignèrent très mécontents. Le vieux se leva pour faire à Madame les honneurs de la maison ; il lui montra l'ameublement, les bestiaux, le taureau pris au *Sire*, l'argent, les bijoux, les gourdins à assommer les clients. Après cette visite, il l'emmena coucher, plein d'ardeur ; mais au milieu de ses efforts, il s'endormit. Aussitôt *Sire du taureau* se leva, saisit le gourdin et assomma le bonhomme ; puis prenant une caisse d'or, il l'emporta chez la vieille : « Rangez cette caisse, et apportez-moi des vêtements trempés dans l'huile. » Les vêtements apportés, *Sire du taureau* les mit en place des premiers, et alla s'établir sur le marché, se donnant pour masseuse d'échine.

Or, les trois jeunes gens sortis en quête d'un rebouteux, avisèrent la femme huileuse[7] : « Nous cherchons quelqu'un pour masser le dos de notre père. Voulez-vous venir avec nous ? » *Sire du taureau* les suivit, et ayant fait son office,

1. صيغ. — 2. نبّوت. — 3. صندوق. — 4. زيت. — 5. سوق. — 6. جبر. — 7. Marque de son métier. On peut supposer que *Sire du taureau* est voilé, ce qui empêche de le reconnaître.

ūfabba ğerka ğabatirei » ; erikkiressan; ğu ğabōtiragon, īgateron : « gata[1] gitti wèlog kīda fīieia » ; kīdirōsa ğu wīdagon labbūtt[2] uwūttig edakir fāirōsa īgateron : « ai Sīd-et-Tōr-*ingāni, ia mugrin todi ! » eiiōsa, sendūgin uwittigon enneda, nogon.*

Wīda wilid[3] nōgiddo ğusan, tèffāb īgatik̃k̃on : « ur Sīd-et-Tōr-*ka-lè aiga arradèssū, idèneiia ğerka ğabatik̃k̃ineiia. » Wīda wildīg īgatik̃k̃on : « issagon ğu dīsaka guwwatik̃k̃i wèka arradènan aiion. » Wīda in* Sīd-et-Tōr *idènga īgateron : « kitti dīsangafī wèkon guwwirkonga arradèn aiion. » Idèn arrek̃k̃a tirongon, udrek̃k̃a, ğuwagon sūgil[4] āgini, tūñi ğu īgatissan : « ū dīsaka ōsatik̃k̃i wèka firgirōn kirei, » erikkireda ğusan. Takkon ğu īgateron itta : « inn agarr innai ğerka urrateron ? » takkon « eiiō, tall agarr in aiion » ; ok̃k̃atera, « raiiah'takkafīī[5] aiion, issāg fe wèiinammèni » : fīīōsin kèlangon, ğu labbūt[2] wèka edakir, fāiōsa,*

il invita le patient à s'envelopper dans une grande couverture. Alors il saisit un deuxième gourdin et frappa à tour de bras sur la couverture, en disant : « C'est *Sire du taureau* (qui cogne), chien de vieux ! » Et quand le vieillard fut insensible, il chargea une autre caisse d'or et partit.

Un peu après, les enfants rentrèrent voir leur père qui leur dit : « Eh quoi ! vous m'annoncez une rebouteuse, et vous m'amenez *Sire du taureau !* » Puis il ajouta : « Maintenant, c'est un chirurgien qu'il me faut, pour me saigner. » Or, *Sire du taureau* était allé demander à la vieille des habits ensanglantés et une lancette ; il s'équipa et retourna sur le marché. Arrivèrent les jeunes gens qui l'engagèrent pour faire une saignée. « C'est bien là, demandait-il au père, l'endroit du dos qui a supporté tout l'effort ? » — « Oui, c'est bien là. » *Sire du taureau* saigna : « Reposez-vous, étendez-vous bien (sur le ventre), vous allez être complètement guéri ! » Et aussitôt le gourdin (n° 3) pila le bonhomme qui resta aplati. *Sire du taureau* enleva une troisième caisse, la

1. غطاء. — 2. نبّوت. — 3. ولد. — 4. سوق. — 5. Vulg. استريّح (استراح).

sendūgin[1] *tuskittig enneda, ǧu duwwig tirōsa, wīdagon kutta ik̃k̃ig udrek̃k̃a ǧu, in īd tarin togsingon nōgin ǧerra ǧaba mènǧin.*

Wīda wilid[2] *sūgilton*[3] *kaššan, tèffāb īgatik̃k̃on : « ai* SĪD-ET-TÓR-*rog eska inn agarra ā fiimmunnèni, aiga faǧirrog*[4] *nōgin ǧerra, ǧu uskirossan aiion dīōsoneiia, urin sūgilton kak̃k̃ōfāmini.»* *Wīda* SĪD-ET-TÓR *inga ukkirek̃k̃a tabid èlog ǧu issigon : « ir minga torbarīlaton dummè sanèla*[5] *? Ai ikka sanèl*[5] *dummekk elī fa terèn', issan kè wèr fagattikka aiga kaiōdèn aiion. » Takkon kaiōteron. G̃u wīda kittin fartan wèkūg gaiierek̃k̃a*[6] *faǧirrog ǧuwatik̃k̃on ; wīda in tūñi tèffāb angarè wèla ukkirōsa* (sic) *nōgin ǧerra f eǧǧurei ā sokkinnan.* SĪD-ET-TŌR-*kon tèd-dan angarèn ōi wèka dummeda, issannog, tan gā dawwun-kèlin mollog, īdir šakkon*[7]. *Itton : « èh' !* SĪD-ET-TŌR *ud-dan dān aiion ! » Tèkkon īgatissan : « ir* SĪD-ET-TŌR-*rogo-lè ken tām issan,* SĪD-ET-TŌR

confia à la vieille, et changeant encore de vêtements, alla s'embusquer derrière la maison de l'homme aux gourdins.

Quand les frères revinrent du marché, le père leur dit : « *Sire du taureau* ne me laissera ici aucun repos ; demain à l'aurore, portez-moi derrière la maison, et laissez-moi là, comme si j'étais mort, jusqu'à votre retour du marché. » Le *Sire* ayant entendu la recommandation, courut chez un forgeron : « Que gagnes-tu, en un an, avec les paysans ? dit-il ; je te le donnerai aujourd'hui. Fabrique-moi seulement un poinçon d'une coudée et demie. » Le poinçon fut fabriqué. Au matin, *Sire du taureau* se couvrit de haillons, et se rendit à la maison, au moment où les jeunes gens transportaient sur un lit leur père à l'endroit désigné. Il prit avec eux un des pieds du lit[8], et darda son poinçon par-dessous tout près du fils aîné. Le vieillard se souleva. « Hé ! *Sire du taureau* est avec vous ! » — « Vous rêvez de *Sire du taureau*, dirent-ils en chœur ; il n'y a pas de *Sire du taureau* ici. »

1. صندوق. — 2. ولد. — 3. سوق. — 4. فجر. — 5. سنة. — 6. غيّر. — 7. شكّ. — 8. Les passants rendent hommage au mort, en aidant à le porter. Le cercueil va ainsi d'épaule en épaule jusqu'au cimetière.

dammunei. » *Sokkisan. Wīdagon wèka šakkon*[1]. *Itton kutta tīgon angarèn-dōro* « SĪD-ET-TŌR *ud-dan dān aiion !* » *Tèkkon issigsan:* « SĪD-ET-TŌR *sillog ikka šakkeiia*[1] *?* » *Takkon īgatik̃kon:* « *angarèn awwelin ōīn kèlin mollog āg šakkin*[1] *aiion.* » *Tèkkon īgatissan:* « *in gā-lè ā šakkeiia*[1] *?* » *Eḡḡugon nōgin ḡerra uskirōsan. Wīda īgatik̃kon:* « *tinon barril*[2] *tikkowo* SĪD-ET-TŌR-*rog arh'āg*[3] *f elmunōni; faḡirra*[4] *matton barril*[2] *f addōḡirō*[5] *'iion.* »

SĪD-ET-TŌR-*kon inga ukkirek̃kon tèd-dan mènḡintāni. Ḡuwagon sigirin raiiska*[6] *īgateron:* « *sanèl*[7] *irin dummekka ai ikka elī fa terèn, sigirka aiga elī dèn aiion.* » *Tirōsangon, ḡu nōgin tawwō, ḡu sigirka mènḡirōsa mugdāfīg*[8] *āg adliḡrei*[9] *karadawa girīdon. Tèr wīda kutta sukkisan, sigirra addalloia*[5]*; tibid wè mènḡingon, wīda* SĪD-ET-TŌR *daffāg*[10] *fiññakiron. Tèr wīda ḡāga issigsan:* « *sikkir aweiia?* » *Tar wīda īgatik̃kon:* « *in garārra*[11]

Et ils continuèrent leur marche. Deuxième coup de poinçon. Le vieillard se dressa sur son séant : « *Sire du taureau* est avec vous ! » — « Et où est *Sire du taureau ?* » — « C'est près du pied de devant que ça larde ! » — « Allons ! c'est votre fils qui vous blesse ? » Ils le déposèrent derrière la maison. Le père reprit : « Je n'aurai point de tranquillité de ce côté du fleuve ; au matin, il faut que nous passions sur la rive orientale. »

Le *Sire* ne perdait pas un mot ; il alla s'aboucher avec un marinier : « Ce que tu gagnes en un an, tu le gagneras aujourd'hui, mais je commanderai ton bateau ; » et conduisant le bateau, il accosta au pied de la maison, parant sans fin les rames et menant grand tapage. La troupe vint et s'embarqua. *Sire du taureau* largua. Il y avait de la vague. *Sire du taureau* donna de la barre à faux. Un grand effroi saisit les quatre passagers : « Que faire ? » gémissaient-ils. — « Mettez-

1. شكّ. — 2. برّ. — 3. راحة. — 4. فجر. — 5. عدّى. — 6. رئيس. — 7. سنة. — 8. مقداف. — 9. عدل. — 10. دقّة. — 11. غرارة.

torgekkan aiion, matton barril[1] *fa gu okkirèni;* » *torgekkisangon sokka bah'arra*[2] *wirk udrōgon; wigsangon, igatikkon :* « *ai* Sid-et-Tor *amèni, iā*[3] *mugrin wileī*[4] *'iion !* »

Guwagon, raiiskon[5] *beššateron, tabitton beššateron, idèn duwwigon beššateron, kidokkon tar dummekka ken nōgiddo tīgon, tann ènga idir ekkira. K'timet*[6].

vous dans le sac, je pourrai vous amener à la rive Est. » Ils se mirent en sac, et il les poussa à l'eau. Ils criaient. « Ah ! « — Ah ! criait-il aussi, le voilà *Sire du taureau,* tas de misérables ! »

Il aborda. Le marinier, le forgeron et la vieille eurent leur récompense. *Sire du taureau* garda le surplus des dépouilles des noyés. Il s'installa dans leur maison et y fit venir sa mère. — Fin.

X

إِدْ تَرَ إِدَينْ تَرَكَه ادوَسونِ إِدَينْ وِيدَه إِقَتِرَون جو مُقْرِينْ وَيـلْتَقُوق
جَانْجَيَّـه إِدْتَون كُتَّه شِبِرْ وَيلَـه أُدْرَجَه سُوقِلْ[7] جُونِ وِيدَه إِدْ إِجَوَى[8]
تِيَرَوسَه إِسَقَونْ مِنَمَنَّه إِقُو إِيَّه[9] تَرَ وِيدَه إِقَتِرَونْ مُثْرِينْ وَيلَتَيِيَه إِنْ إِدْ أُوتِ
وِيدَه إِقَتِرَونْ نَىْ إِكَّه إِقَّه تِرَوِيَه تَكُونْ إِقَتِرَونْ إِدَينْ انِقَــه سُوقِلْ[7]

Toutes les mêmes.[10]

Un homme avait pris femme. Un jour sa femme lui dit : « Il y a là des petits chiens, va donc les vendre. » L'homme prit les petits chiens, les mit dans un panier, et partit pour le marché. Il rencontra un compagnon qui lui demanda : « Qu'est-ce que c'est que ces petites bêtes-là ? » — « Ce sont des petits chiens. » — « Et qui te les a donnés ? » — « Ma

1. برّ. — 2. بحر. — 3. يا. — 4. ولد. — 5. رئيس. — 6. خُتِمت. — 7. سوق. — 8. *ikki wè.* — 9. *inguī 'ia.* — 10. Conté par Mohammed Abrabé de Tomas, canton d'El A'flah.

جو جانجيونيه تر ويده إقترون إدينن شان ملجيه [1] تكون لبتوسون
نوكتير [2] جوقون إذ وى إدين تندن [3] فين الون إدين تن ويده كتّه
إن إدته قسويله كسوسه إسقون إذ تقّه [4] إلم مثرين ويلتيقوق جانجهين
ودكريه إذ ويده إقترون قسى كسفين غير سوقل [5] شوقرككه [6] أق
أرمنيه ويده سوكه قسيقه أوكرده سوكه [7] تر فلفينتان إسكاف وين
دين [8] نو ويكه اق سو قن إذ وى جروق كوليد فين نلجون [9] إسكافين
ديقون [10] إن إتّه نون تور نافروسون تكون قسيق مولتنل أسكروسه
تيقوسون ويده أقنقون إسكاف كر إدين تقه [4] إسقون إلم إن وقتمو

femme. Elle m'a dit : Va donc les vendre. » — « Ta femme est une pas grand'chose. » Le mari reprit le chemin de sa maison et arriva comme un homme était couché avec sa femme. Celle-ci se leva, poussa l'homme dans une jarre à provisions, et mit le bouchon ; puis elle vint à son mari : « Tu rapportes les petits chiens, fit-elle, pourquoi ne les as-tu pas vendus ? » — « Bah ! Il n'y a que la jarre bouchée qui trouvera amateur au marché ! » Il chargea la jarre sur son dos et sortit. Il se hâtait vers le marché, quand il aperçut (au bord du fleuve) la femme d'un savetier occupée à laver une peau. Un homme la tenait embrassée par derrière. La savetière (entendant quelqu'un) cacha l'homme sous le cuir. Le porte-jarre s'arrêta, déposa son fardeau près d'eux et s'assit. Survint le savetier : « Voilà tout ce que tu as fait ? dit-il à sa femme. Qu'est-ce qui t'arrête ? » — « C'est cet

1. *šan-mañ-eiia.* — 2. *nōg-ka tīra.* — 3. *tannidan.* — 4. *tanga.* — 5. سوق. — 6. *šongirka.* — 7. *sūg-ka.* — 8. *dèn* pour *idèn*, « femme ». J'ai rencontré plusieurs fois cette forme. — 9. *nalakkon.* — 10. *dèn-gon.*

فانْ[1] لَخَرَوِيَه[2] إِدَنْ وِيدَه إِقَتِرَون إِن إِدْ قُسَّيلَوق دَوق مِروسَون أُقرَيون وِيدَه
إِدَينْ إِدْ إِنْ إِدْ قُسَّينورْكَه إِقَتِرَون إِسَاقْ قَلَّى وَيكَه تِرْ إِن قُسَّيق
فَكَجِيا يَونْ تَكَّون إِقَتِرَون إِسَّاقْ أَيقَون قَلَّى ويكَه تِرْ إِنْ نوكَّه جَكِجيا يَون
وِيدَه إِسكَافِ قَلَّى وَيكَه تِرْ قُسَّيق فَكَجَونْ تَأَه دَافِيوكَونْ كُتَّه مِروسَون
قُسَّينْ نَورْكَونْ نَوكَّه قَلَّى ويكَه تِرَونِ تَوَتَنَّه دَافِيو كُنَّه مِروسَونْ
وِيدَه إِسكَافِ خَتِرْ[3] تَكَّه مَنجَه إِسقَون إِنْ إِدْ قُسَّينْ نَورْكَه مِنَنِينَّه
تِرْ وِيدَه إِقَتِرَونْ أَيقَونْ إِكَّونْ دورو فَلَفِيلِنَّيَه كُتَّه وِيدَه أُووقَارتِنْ[4] تِيوِرْ
كَجَويكَه شَرْكِنتَانْ[5] وَيقَجَّه فَشَّنْ وِيدَه بَجِسَنْ[6] أَلَى نَوقَجِنتَانْ إِنقِرْ أَقْ
أَوِكَّه أَلَسْ أُقَونْ وِدَاكِرْ إِنجِعُوقُدَنْ[7] فَتِقْرَو إِسَنْ أَونْ أَلَى مَادِسْ جُو
جَانَجَه كِرْ سِدَاقتَنِق[8] تِرَجَه فَمُقَوجِرَو إِسَنْ جو قَونْ إِد وَيكَه الوَجَه

individu avec sa jarre, il me bouche le passage et je reste là. » Le savetier dit au mari à la jarre : « Si je prends une trique, je te démolis ta jarre! » — « Moi je prendrai une trique et je crèverai ta peau! » Le savetier frappa... D'entre les morceaux, un homme bondit et se mit à courir. L'autre prit un bâton, en donna sur le cuir... De dessous un homme se dressa et se mit à courir. Le savetier stupéfait s'arrêta de frapper. Il dit au propriétaire de la jarre : « Qu'est cela ? »— « Cela, c'est mon lot et le tien. »

Alors tous deux firent société. L'un fournit un bœuf et l'autre un âne. Puis ils se mirent en campagne. Ils s'étaient dit : « Si nous trouvons en chemin femmes de cette allure, nous reviendrons auprès des nôtres, et tout sera dit. Si nous n'en

1. *waglangōfān*. — 2. تأخر. — 3. تحيّر. — 4. *uwongar*. — 5. شارك. — 6. *baññisan*. — 7. *ènki-ūngū-dan*. — 8. صدقة.

إقتسن أو إدين قل [1] لوق أودرون إن تيقون كجوقه دمجه إدين ويكه
أرديجيسن إتون تنسكه أر تجون قسين نور تور جورون برودن جمعيد [2]
فلكرون ويده أخر تنقون إسكاف تور جو جمعجه [2] فلكر إستجون
منين ذكر [3] تون سكويه تير ويده إقتسن إن ولد قلنيه تكون
أوجوسون [4] ولد أقوا حستر [5] تكوشنيه ويده إن إد برون فاب إقترون
إلم أق فجرسوج [6] تيقتقون كجعتقوندن تيوير كج ويكه تروجكو نوقنيون
دمجه تكون [7] نوقسن انجد قون تيقسن م

trouvons pas, nous vendrons le bœuf et l'âne, nous payerons les dots et divorcerons.» Bientôt ils avisèrent un homme et lui tinrent ce langage: « Nous sommes morts d'amour [8]; pour ce bœuf et cet âne ne nous enseignerais-tu pas quelque femme (qui mettrait fin à nos maux). » L'homme indiqua sa fille [9]. Le mari à la jarre entra dans la maison. On ne lui refusa point le remède [10]. Il redescendit, et, à son tour, le savetier entra. Il eut aussi le remède [10]. En sortant, il posa quelques questions sur ce qui venait de se passer [11]. L'explication lui arracha des cris perçants: «... (Alors, ce sont des enfants que j'ai laissés là haut) ! Mes enfants sont perdus ! » Le père (craignant qu'il n'attirât quelqu'un) l'arrêta: « Laissez-nous en repos avec vos bêtes, prenez de nous un autre bœuf et un autre âne et allez-vous-en. » Les deux maris retournèrent chez leurs femmes.

1. قلّة. — 2. جمع. — 3. ذكر. — 4. *oñōson*. — 5. خسّر. — 6. جرّس. — 7. *tèkkon*. — 8. Mulierum desiderio confecti. — 9. Toutefois, ce père redoute plus le qu'en-dira-t-on que les Pharaons des conteurs de Memphis. *Rhampsinite*, pour connaître le voleur de son trésor, voulut que « sa fille tint l'huis ouvert, » lui commandant... contraindre chacun lui dire ce qu'il avait fait en sa » vie... » *Chéops* paya les dépenses de la grande pyramide avec la beauté de sa fille qui, en exigeant pour sa part, une pierre de chaque amant, se construisit une autre pyramide. (Hérod., II, 121, 126.) — 10. Puellam iuivit. — 11. Viro quærenti quid de pene emisisset, responderunt: « Indè fiunt pueri. »

Le *Trésor de Kerma* (XI) a conservé quelque souvenir de l'antiquité. Le serpent qui hante la ruine est une très vieille forme de la divinité dans le Delta, un *totem*, adopté par les Hébreux, mais qui, de leur temps, avait déjà perdu son haut rang, pour n'être plus que le génie du temple, un gardien de portes, un talisman et un emblème au front des dieux et des rois. On verra que de nos jours, il exige encore la fumigation rituelle et certaines formules de passe.

Kerma (troisième cataracte, rive Est) existait sous Tehotmès III; le trésor gît dans l'un des deux monuments qui dominent sa nécropole. Son suzerain, le roitelet *Tombol*, appartient à cette famille d'Argo qui détenait la province de Dongolah, au début du siècle. Il succéda, après son père *Mohammed*, à *Tombol*, fils de *Tombol* et père du chevaleresque *Ziber*[1]. « Savant docteur, aussi riche qu'avare, » dit une chronique, il fit de l'opposition à l'Égypte et périt empoisonné. Cinq ans après lui, son parent *Or H'amed*, collecteur peu zélé, fut remplacé par un compétiteur, *Or H'aññamet*, fils de *Sittana*, qui se soumit en 1884 aux Mahdistes.

XI

Barbari[2] *wèr k'awaği*[3] *wèkkonon k'admè-būkon*[4], *Eskenderier*[5] *k'amsa u talatīn sanag*[6] *tèkkon. Safarèreki*[7] *k'awağig*[3] *wètirkon:* « *an mahièg*[8] *wersiri, andar bu ğūri, ann adèmigi*[9] *bu ğūgi na-*

LE TRÉSOR DE KERMA.[10]

Un Barbarin était resté trente-cinq ans à Alexandrie au service d'un Européen. Il se décida à retourner au pays : « Payez-moi mes gages, dit-il à son maître, il faut que je

1. LEPSIUS, *Nubische Grammatik*, p. 242 sqq.; CAILLIAUD, *Voyage à Méroé*, *pass.* — 2. بربرى. — 3. خواجة. — 4. خذم. — 5. اسكندرية. — 6. خمسه وثلاثين سنة. — 7. سافر. — 8. ماهيّة. — 9. ابن ادم. — 10. Conté par le sheikh Mohammed Abdallah d'Argo (Dongolah).

leddi, an gurba[1] *tōwilèroskon*[2]*.» K'awağigon*[3] *tekki « en méhiègi*[4]*, Dungular ğūgi sokkèro 'kon». Tekkon: « ai minegi sokkèri ekon?» — « Ai 'kki būgi ten išāragi*[5] *wètidd' ekon. » — « Minè bu wèdènin ekon? » — « En damānagi*[6] *ettakin, bu vétidd' ekon, er ğūgi adèmigi*[7] *bu wètiririn.» Tekkon damāna*[6] *tendigi eğğūkon « ter aigi amentingi āg ğu wèkki amentirmendigi ». K'awağigon*[3] *ten damāna*[6] *geblèroggi*[8]*, bak'ur*[9] *wèkki tirkon tāsa*[10] *wèkkonon, « Dungular ğu, k'ut*[11] ARGOR, KERMAR *dufōfa owungarro, tiddoton wèddo bak'urk*[9] *āg ğūgi arkirkin, kussirki èrialloton*[12] *imil owu sokkè, ginertongon*[13] *donal wèkki sokkè. Bak'urk*[9] *arkirkin, ekki bāb*[14] *bu kussirin, isandimmengon ten tūr tōğu; sokkedin bāder*[15]*, tokkon sāa*[16] *wèkki tègmen, bak'ur on dioskin, ekki bāb*[14]

parte pour revoir les miens ; mon absence s'est prolongée. » — « Tu toucheras tes gages au Dongolah, » reprit le *Khawagah*[17]. — « Comment les toucherai-je ? » — « Je t'indiquerai un moyen. » — « Un moyen ? » — « Mais, tu me fourniras caution, car tu irais répéter ce que je vais t'apprendre. » Le Barbarin amena un garant qui répondit de son silence. Le Monsieur accepta la caution et remit (à son serviteur) un morceau d'une sorte d'encens et une cassolette. « Va au Dongolah, dit-il, dans le canton d'*Argo*, à *Kerma*, où sont les deux constructions antiques ; dans l'une d'elles, tu allumeras cet encens, elle s'ouvrira ; alors, prends-y deux cents réaux et un millier de guinées. Dès que tu allumeras l'encens, la porte s'ouvrira pour toi, et tu pourras entrer sans crainte ; mais après avoir pris ton argent, ne reste pas un instant, si l'encens venait à s'éteindre, la porte se referme-

1. غُربة. — 2. طوّل. — 3. خواجة. — 4. ماهِيّة. — 5. اشارة. — 6. ضمانة. — 7. ابن ادم. — 8. قبل. — 9. بخور. — 10. طاسة langue franque. — 11. خطّ. — 12. ريال. — 13. جينية guinée. — 14. باب. — 15. بعد. — 16. ساعة. — 17. Le *K'awagah* est « un *monsieur*, un bourgeois ». Dans la bouche des Égyptiens du peuple et des Barbarins, c'est le terme poli pour désigner un Européen, quelle que soit sa condition. Les citadins le remplacent volontiers par *mesiou*, « Monsieur ».

bu kobedin. » *Tekkon* « *iā wèkki wètirmen! Sabā*[1] *seningi*[2] *tègoggi in baladir, tarè, en mehiègon*[3] *berdu*[4] *nogbūn er tām bokkon* ».

Barbari[5] *safarè*[6] *ḡūkon. In ter wèsin kirgi bak'urki*[7] *wellèkon*[8], *bāb*[9] *kussirkon, ten dungigi ḡu sokkèkon ter wèsin kirgi kullu*[10] *ḡensirton*[11], *indeb belkon, bāb*[9] *kobkon ter belsim bāder*[12]. *Tindar ḡūgon, sana*[13] *toskig tèkkon, ten dungid deingon*[14].

Ademi[15] *ḡūgi Or* Tombolgi *wètirkoran:* « *Filan*[16] *Filam-mèn*[17] *dungigi bireggi, tāgi, āgi, sarfèn*[18] *ginaatti*[19], *rialatti*[20]; *adem mallè Masurro*[21] *ḡūmenda'? In dungigi ter isayir èlkon?* » *Or tekki areggi, tākon:* « *Er isayir in dungi mallegi er èlkon?* » — « *Hadmèkori*[22] *Masurro*[21]. » — « *Er èlsingi wèmenkin, ai ekki būgi tōgiri.* » — « *Er on aigi tòkkingon, umbelkingon, hagīgki*[23]

rait sur toi. » Il ajouta : « Surtout, ne dis mot à qui que ce soit ! Après sept ans de séjour dans ton pays, tu reviendras ; jusque-là, je laisserai courir tes gages. »

Le Barbarin partit. Suivant les indications de son maître, il alluma l'encens ; la porte (du monument) s'ouvrit ; il enleva l'argent, comme il avait été dit, en monnaies diverses, et sortit avec son fardeau ; derrière lui la porte se referma. Il alla dans sa famille, et pendant trois ans, il demeura, dépensant ses richesses.

On vint alors dire au roi *Tombol :* « Un tel, le fils d'un tel a fait fortune ; il est de retour et dépense guinées et réaux. Est-ce que tout le monde ne va pas en Égypte ? Où a-t-il trouvé cet argent ? » Le roi le fit prendre, et quand il fut devant lui : « Où as-tu trouvé tout cet argent ? » — « Je servais en Égypte. » — « Si tu ne réponds à ma question, je te frapperai. » — « Vous pouvez me frapper, me tuer, je dis

1. سبعة. — 2. سنين pl. de سنة. — 3. ماهيّة. — 4. Vulg. برده. — 5. بربرى. — 6. سافر. — 7. بخور. — 8. ولّع. — 9. باب. — 10. كلّ. — 11. جنس. — 12. بعد. — 13. سنة. — 14. ضيّع. — 15. ابن ادم. — 16. فلان. — 17. ابن فلان. — 18. صرف. — 19. جينية. — 20. ريال pl. ريالات. — 21. مصر. — 22. خدم. — 23. حقيق.

bu wèri. » *Orkon* : « *ar tekki koboggi, ḡu ten k̇agi fettišè*[1], » *wè-kon. G̃u fettišèkoran*[1] ; *dungig ten kar sokkèkoran; eḡḡūkoran ornar.* « *Er on in dungigi èlsingi wèmenki' ai ekki būgi lumando*[2] *išind' ekon.* » *Tōd orki wètirkon:* « *Isandegèd, aigi Masurroton*[3] *k'awaḡi an mehier*[4] *aigi amarèkon*[5], *indo dufōfar ḡu indagi an mehier*[4] *zaitti*[6], *aigon ter wèsin kirgi tāgi sokkèkori.* » — « *Ter wèsin gissigi ekki amarèsingi*[5], *argi wèdènk̃irkin, ekki būgi rutba*[7] *tiddi, ann urtirgon toskireg bu tiddi; būgon errahèri*[8]. » *Totton:* « *annar damānagi*[9] *k'awaḡi*[10] *ared āgin; ai minè wèri? Aigi batted*[11] *bu talabèrā*[12]. » *Orkon,* « *talap*[12] *tākin, annar bu tān, er šogol*[13] *kómenun; aigi wèdèn er ḡu sokkōsingi dungigi* ». — « *Mangon bak'ur*[14] *dabòskon, hitta*[15] *wèr akkon, ir minè būgi kusurū, bak'ur*[14] *kiññir?* » *Orkon tekki issigikon:* « *Ten tūr*

vrai. » — « Qu'on l'emprisonne! » reprit le roi, « et qu'on fasse des recherches dans sa maison. » On fit les recherches; on prit l'argent et on l'apporta au roi. « Si tu ne révèles pas l'origine de cet argent, dit-il encore, tu prendras le chemin du bagne. » Le richard répondit au roi: « Par la terreur, un Européen d'Égypte m'a contraint d'exécuter ses ordres au sujet de mes gages, et de venir prendre dans les ruines plus qu'il ne m'était dû; j'ai fait ce qu'il m'a dit et j'ai eu l'argent. » — « Et quelles étaient ses instructions? Il faut nous les faire connaître; je te donnerai un grade et le tiers de mes biens; je te comblerai. » L'homme: « Le Monsieur a exigé de moi une caution, est-ce que je puis parler? Après, il me poursuivrait. » Le roi: « S'il a quelque réclamation à faire, qu'il vienne à moi; cela ne te concerne pas; parle. Comment as-tu pris ton trésor? » — « (Avec un encens...), mais l'encens est consumé, il n'y en avait qu'un morceau. Comment iriez-vous ouvrir (les ruines) sans encens? » Le

1. فتّش. — 2. ليمان. — 3. مصر. — 4. ماهيَّة. — 5. امر. — 6. زيد, زيادة. — 7. رتبة. — 8. ريّح, الرّاحة. — 9. ضمانة. — 10. خواجه. — 11. بعد. — 12. طلب. — 13. شغل. — 14. بخور. — 15. حطّة.

mindè dā būn? » *Tekkon:* « *eriālatton*[1], *šinkōgon*[2] *guruškon*[3], *nobregon*[4] *kullu*[5] *ğinsi*[6] *ten tūr kōmè*[7] *būn asnāf*[8] *asnāfkè'*[8]. » — « *On tennè*[9] *būl dāmen?* » — « *Kag dul wèr ten tūr būn.* » — « *Er ğu sokkōsindo, kag min aukkon?* » — « *Aigon h'āğa*[10] *wèkk āgingon, dowwa*[11] *tendi wèkki gullitirkori, kittè tur-būkon, sokken nokkori dungigi.* » *Orkon mudirki*[12] *habbirèkon*[13] *ğawābkè'*[14]: « *An tarafirto*[15] *wèr Masurro*[16] *dākongon, tākon, dufōfar k'awaği*[17] *mandoton amarengal*[18] *dungigi sokkèkon. Ennar amurki*[18] *wèrsiri dufōfagi ai bu kusiri.* » *Mudirkon*[12] *mandoton mudirierton*[19] *imbelgi tākon, anfarki*[20] *tekkon orkon ğammakirkorā*[21], *ğu tokkoran sebāt-āšer*[22] *iumgi*[23] *dufōfar; tekkon tōgingon, fağirro*[24] *imbelk a tebgi tōgiran, tombiran, šaranki*[25] *mugoggi nogiran,*

roi demanda: « Qu'y avait-il dans l'intérieur (de l'édifice) ? » L'homme: « Des réaux, des réaux à cinq, des piastres, des monnaies d'or de tout genre, en piles, rangés par espèces. » — « Pas autre chose ? » — « Un serpent immense était là. » — « Au moment où tu te chargeais, qu'a fait le serpent ? » — « J'avais ce qu'il fallait contre lui, je lui ai lancé le charme, et il s'est retiré inoffensif, je suis parti avec mon argent. » Le roi manda la nouvelle au gouverneur: « Un de mes gens, écrivait-il, qui était en Égypte, est revenu ici; d'après les instructions d'un bourgeois de là-bas, il a enlevé des ruines antiques un trésor. J'attends vos ordres pour faire des fouilles. » Le gouverneur quitta sa résidence. De concert avec le roi, il rassembla des hommes. Pendant dix-sept jours

1. ريال. — 2. *chinqo*, « cinq », langue franque, pièce de cinq francs. — 3. قرش. — 4. [hiéroglyphes]. — 5. كلّ. — 6. جنس. — 7. كوم. — 8. اصناف pluriel de صنف. — 9. ثانى. — 10. حاجة. — 11. دوا. — 12. مدير. — 13. خبّر, اخبر. — 14. جواب. — 15. طرف. — 16. مصر. — 17. خواجه. — 18. امر. — 19. مديرية. — 20. أنفار. — 21. جمّع. — 22. سبعة عشر. — 23. يوم. — 24. فجر. — 25. A été rapproché par M. L. Reinisch de [hiéroglyphes] « ténèbres », *ašeru*, *šcr*. Voy. *Die Nuba-Sprache*, t. II, s. v. laud.

sebāt-āšer[1] *iumgi*[2] *inin nahā aukoran ; ma mugkoran. Lelan*[3] *bokkon dufōfa tèbin !*

on attaqua le monument; dix-sept jours, depuis l'aurore, sans relâche, jusqu'à la tombée de la nuit, on cassa, brisa. De guerre lasse, on arrêta les travaux. Et la ruine est toujours là !

XII

Šétaw[4] *wè Absimbella*
Menğōs, keialka molla
Menğaten. « *Bism' Illahi*
Er-rahman' ir-rahimi[5] *!* »
Lāken[6] *inga fagir*[7] *kogor*
Wèllogo tureda-finna.

LE DÉMON D'IBSAMBOUL[8].

Un démon dedans Absimbel
S'installa ; près d'une gazelle
Droit se tenait. — « Au nom de Dieu
Clément et miséricordieux ! »
Mais un faqir d'un seul effort
(Au nom de Dieu) l'en a chassé.

1. سبعة عشر. — 2. يوم. — 3. للآن. — 4. شيطان. — 5. بسم الله الرحمن الرحيم. — 6. لكن. — 7. فقير nom par lequel on désigne dans cette région les lecteurs du Coran — 8. Composition du maître Edris Bishara, de Farrég (arrondissement de Halfa). La rime et la cadence me semblent avoir souffert de l'adaptation à une mélopée interminable. Je ne garantis même pas la coupe, l'artiste ne consentant pas à prononcer un mot de ses vers, sans variations musicales qu'il modifiait à chaque question. Cet automatisme des chanteurs m'a rendu très difficile l'établissement d'un texte à peu près exact de quelques chansons.

DOCUMENTS POUR L'ÉTUDE DU BERBÈRE[1]

CONTES DU SOUS
ET DES OASIS DE LA TAFILELT (MAROC)

INTRODUCTION

Les tribus berbères qui occupent le sud du Maroc, principalement les riches vallées du Sous, de la Tazerwalt et du haut Draa[2], sont parmi les plus prospères de leur race, et je dirais les plus cultivées, si le mot n'était ambitieux. Elles ont adopté la religion des Arabes et le gros des idées et des traditions qui se sont déposées dans tout le monde musulman, mais en conservant leur personnalité, leur organisation et leur langue. Elles ont même un embryon de littérature dont nous possédons quelques spécimens à la Bibliothèque Nationale. Le fonds berbère, composé en grande partie des textes réunis vers 1840 par M. Delaporte, consul de

1. Publié dans le *Journal Asiatique*, 1889, t. XI, p. 198-228.
2. Sur ces régions, consulter : Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. IX, *Afrique septentrionale*, 2e partie, *Maroc* (Hachette, Paris, 1886), où l'on relèvera une bibliographie très complète ; C. Douls, *Voyage d'exploration à travers le Sahara occidental et le Sud Marocain*, dans le Bulletin de la Société de géographie, 7e série, t. IX, 3e trimestre, 1888, p. 437 ; R. Basset, dans les notes jointes à sa traduction de la *Relation de Sidi Brahim de Massa*, brochure, Leroux, 1883.

France à Mogador, et aujourd'hui encore presque tous inédits, a fourni tout d'abord un ensemble de documents qui semblait devoir faire du dialecte de ces tribus, le shelh'a ou tamazig't, le point de départ des études berbères. Il n'en a pas été ainsi. L'activité de nos officiers et de nos professeurs s'est tournée vers les dialectes de l'Algérie et du Sahara et les a mis en lumière par de remarquables travaux. Le shelh'a a été laissé quelque peu en réserve[1].

Cependant M. R. Basset, dont le zèle à réunir et à coordonner les matériaux de la langue berbère est infatigable, ne l'a pas exclu de ses travaux[2]. Dès 1879, il a publié ici même, grâce à l'intermédiaire de M. Barbier de Meynard, un manuscrit de M. Rey, contenant une version du poème de Çabi, qu'il a fait précéder d'une esquisse grammaticale du dialecte sousien ; et pendant que M. Newman insérait dans son *Libyan Vocabulary*[3] une liste de mots shelh'a, il donnait une traduction nouvelle de la relation composée en 1834 par un certain taleb du Sous, Sidi Brahim, originaire de Massa. Enfin, dans le plus récent numéro du *Bulletin de correspondance africaine*[4], il a commencé la publication de textes en dialectes du Sous et de l'Oued-Draa.

A mon tour, je soumets aux folkloristes et aux grammairiens quelques contes des mêmes régions.

Ces contes sont tirés :

1° D'un volume assez considérable de féeries et autres récits que j'ai recueillis de la bouche d'*Omar ben Haoucin*, natif des oasis

1. Pour la bibliographie du shelh'a, voir : De Slane, appendice, t. IV de sa traduction de l'*Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun ;* R. Basset, *Le poème de Çabi*, p. 4 (extrait du *Journal Asiatique*, 1879) ; *Relation de Sidi Brahim de Massa, l. l.*, p. 3 ; *Contes berbères*, Leroux, 1887 ; John Ball, *On the Shelluhe language*, p. 478 et sqq., dans *Journal of a tour in Marocco*, et *The great Atlas*, by J. Dalton Hooker and John Ball, London, Macmillan, 1878 ; Cust, *The modern Languages of Africa*, t. I, p. 113, et t. II, p. 470, Londres, Trübner, 1883.

2. Voir la note précédente.

3. Londres, 1882.

4. 5e année, fascicule 1-2, p. 98 et sqq.

de la Tafilelt, qui lui-même les avait appris de divers conteurs dans la Tafilelt, dans la Tazerwalt, à Taroudant (capitale de l'Oued-Sous), à Massa (Sous), à Taskokant et à Skorah (entre Demnat' et Draa, district de la Tessout' ou Omm-Rebia);

2° Du manuscrit de la Bibliothèque Nationale, fonds berbère, n° 4, *Kitab es-Shelh'a* (collection de M. Delaporte), lequel renferme 25 histoires rédigées et traduites mot à mot en patois arabe de la région par un indigène de Mogador[1].

J'ai choisi dans la première série trois versions de légendes que les historiens et les poètes grecs ont rendues célèbres, et une version d'un de nos contes les plus souvent relus. Je dois à la science des traditions populaires de les faire suivre, malgré mon incompétence, d'un court commentaire. Ils me serviront, d'autre part, de justification pour l'histoire des radicaux qui s'y rencontrent le plus fréquemment, et une analyse de quelques formes verbales.

Les textes que je présente sont transcrits en caractères latins. J'ai renoncé à l'emploi de l'alphabet arabe qui ne correspond pas mieux que le nôtre aux articulations de la langue berbère et qui est tout à fait insuffisant pour rendre la vocalisation; en sorte qu'à côté de la transcription arabe on a coutume de placer une transcription latine. Je me suis borné à donner, en caractères arabes, le début du conte II, extrait du manuscrit n° 4. Ce court spécimen permettra de relever les règles d'après lesquelles le rédacteur berbère a transcrit sa propre langue. En comparant sa transcription avec la transcription latine de notre ancien consul, on peut constater que s'il note exactement les consonnes, il se trouve mal à l'aise quand il s'agit de fixer la nature et la valeur des voyelles, et use assez mal à propos des conventions de l'orthographe arabe.

Pour établir le texte des contes II et III, j'ai suivi les deux transcriptions du manuscrit, et de préférence celle de M. Delaporte dont j'ai respecté les variantes de vocalisation et les agglo-

1. Notons, à ce propos, que plusieurs mots arabes qui figurent dans le texte berbère, étant sans doute aujourd'hui mal compris par des Marocains arabisants, sont expliqués dans la traduction par des synonymes.

mérats de mots, en prenant soin d'en séparer les éléments par des traits.

Dans les contes d'Omar ben Haoucin, on remarquera aussi des variantes de prononciation, mais surtout de vocalisation. Elles appartiennent au narrateur. Sa prononciation flotte évidemment entre celle des siens et celle des tribus voisines. C'est là un fait qu'on observe quand on interroge loin de leur pays les hommes de ces races à l'humeur voyageuse et peu soucieuses d'exactitude.

Les règles de transcription suivies par les auteurs qui ont écrit sur le berbère sont diverses. Celles qui ont été appliquées ici se résument comme suit :

1° A une seule consonne, à un seul son, correspond un seul signe; ce signe est celui de l'alphabet français qui figure l'articulation ou la voyelle la plus voisine dans notre langue ;

2° L'*accent* ' placé à côté d'une articulation annonce une *aspiration* (arrêts mous ou spirantes) ; ainsi *t'*, *k'* remplacent les groupes *th*, *kh* du général Hanoteau ;

3° Le *point* au-dessus et au-dessous d'une lettre (suivant les convenances typographiques) caractérise les *emphatiques : ḍ, ż ; — š* est le *ch* français.

Voici le tableau[1] des consonnes et voyelles employées par le Filali Omar ben Haoucin. Les caractères arabes placés à côté des signes latins sont ceux qu'emploie l'écrivain berbère du manuscrit n° 4 :

1. Je n'y fait pas figurer *h'* = ح et *a''* = ع, qui ne s'emploient que dans les mots d'origine arabe.

CONSONNES	SOURDES	SONORES	NASALES	EMPHATIQUES SONORES
LABIALES				
Arrêts fermes........	»	*B* ب	*M* م	»
Arrêts mous.........	»	*W* و	»	»
Spirantes...........	*F* ف	»	»	»
DENTALES				
Arrêts fermes........	*T* ت ou ث ou ط	*D* د ou ذ	*N* ن	*Ḍ* ض
Arrêts mous.........	*T'*	»	»	»
Spirantes...........	*S* س ou ص	*Z* ز	»	*Ż* ظ
Trilles..............	»	*R* ر	»	»
Cacumino-dentales.				
Spirantes...........	*Š* ش	*J* ج	»	»
Trilles..............	»	*L* ل	»	»
PALATALES				
Antéro-palatales				
Spirantes...........	»	*I* ي	»	»
Postéro-palatales				
Arrêts fermes........	*K* ك	*G* ڮ	»	»
Uvo-palatales				
Arrêts fermes........	*Q* ق	»	»	»
Spirantes...........	*K'* خ	*G'* غ	»	»
GLOTTALES				
Spirantes...........	»	*H* ه	»	»

Voyelles : *a* (ـَ ; ا) ; *e* (muet) (ـَ , et même ا) : *é* ـَ, ـِ ; *i* (ـِ ; ى) ; *o*, *ö* (ـَ ; أ ; ـَ) ; *ô* (و) ; *u*, *ü* (ـُ , و).

On voit par cette nomenclature que la prononciation de la Tafilelt a, comme celle des Qsours plus orientaux, une tendance à écarter les aspirations recherchées dans les alphabets algériens.

t' n'est pas une intradentale comme le *th* anglais ; pour former cette articulation, la langue se place dans la même position que pour notre *t*, avec cette différence que l'arrêt n'est pas complet et qu'un souffle peut passer, de manière qu'en l'exagérant on fait entendre successivement *t* + *h*, puis *ts*. Devant un *é* ou un *i* accentué, on entend *t* + *h*, *ar iiténi* (comme *ar itthéni*), *hat'in* = *hathin* ; après un soukoun, il résonne comme *ts* : *iat gīsent'* (*iat gīsents*) ; suivant la nature des consonnes qui l'avoisinent, il devient un *t* ordinaire. Cette dernière articulation ne figure dans le tableau ci-dessus que comme doublet de *t'*.

La sonore correspondante *d'* n'existe plus.

ḍ, *ẓ* se forment par les mêmes contacts que notre *d* et notre *z*, en même temps que la bouche se dispose comme pour émettre le son *ô*.

r est notre *r* dentale des provinces du Centre.

g est toujours dur.

g' (غ) que le général Hanoteau transcrit *r'* n'est pas un trille. C'est une spirante formée exactement dans la même région que le *qaf* arabe, et on entend ce dernier, si l'arrêt imparfait *g'* devient ferme. C'est ce qui explique l'échange fréquent des deux articulations dans les dialectes berbères.

k' (خ arabe) est la spirante sourde correspondant à *g'* ; elle n'existe pas primitivement dans l'alphabet de la Tafilelt ; elle n'est qu'une modification de *g'* au voisinage d'une sourde.

h est très rare. — Toutes les autres consonnes ont la même valeur qu'en français.

Les voyelles comprises dans le tableau sont brèves ; les voyelles longues ont été indiquées par un trait horizontal au-dessus de la lettre : *ā*. — *ö* et *ü* sont toujours brèves.

e est notre *e* muet. Le plus souvent, il est si fugitif qu'il n'y a pas lieu de le noter dans l'écriture.

é est notre *e* fermé.

o est ouvert comme dans *botte*. Il est parfois difficile de distinguer l'*ȯ* de l'*u* (*ou*).

ö et *ü* prononcés comme en allemand ne sont pas des voyelles primitives. Omar ben Haoucin, qui les prononce avec netteté, les substitue presque toujours à *o*, *ȯ*, *ō*, suivis de deux consonnes ou d'une nasale.

Enfin les voyelles surmontées d'un accent, *á*, *í*, *ó*, *ú*, marquent la syllabe accentuée du mot. Dans les contes que j'ai recueillis directement, j'ai, en effet, essayé de noter l'accent tonique. Je n'y ai pas assez souvent réussi. L'accent tonique est en shelh'a un accent d'*intensité* plutôt qu'un accent d'*intonation;* l'influence des mots voisins, l'importance que l'interlocuteur veut donner à un terme de la proposition en rendent souvent l'appréciation impossible. A cette difficulté s'en joint une autre commune d'ailleurs à toutes les langues, et qui a causé bien des échecs à ceux qui ont entrepris la tâche délicate de noter l'accentuation de dialectes sans culture : souvent, en effet, dans un même mot, deux accents luttent pour la préséance : l'ancien accent, théorique ou d'analogie, comparable, par exemple, à cet accent grec ou latin dont les grammairiens nous ont transmis les règles, et un autre, qui prépare l'avenir et résulte presque toujours d'une tendance générale, soit à attaquer vivement les mots, soit à appuyer au contraire sur les finales[1]. L'arabisant d'Égypte et celui du Maroc sont, à cet égard, en opposition absolue. Le premier déplace volontiers l'accent vers la première syllabe sur laquelle il élève la voix, tandis qu'il prononce la fin du mot sur une note plus grave et plus faible; dans sa bouche, بَحْر devient *báh'r*, que le Marocain prononce *bah'ár*, avec un accent d'intensité sur la finale. Cette divergence influe même, dans l'usage des deux dialectes arabes, sur le choix des formes. Ainsi l'Égyptien emploie la forme سُخْن *súk'n* « chaud », le

1. La prononciation de la population ouvrière de Paris fournit un bon exemple de cet antagonisme : elle tend à reporter sur la première syllabe l'accent, même dans les mots où il appartient le plus nettement à la dernière.

Mograbin سكون *sk'ūn*. Entre صُبْح et صَباح signifiant également « matin », l'Égyptien préfère le premier et les Mograbins le second. Enfin tous les grammairiens de l'arabe vulgaire ont constaté chez les populations de la Barbarie une tendance à supprimer l'élif initial des mots.

C'est là, il me semble, un héritage des Berbères. Ceux que j'ai entendus parler soutiennent énergiquement la dernière syllabe. Il en ressort que les syllabes ouvertes paraissent fréquemment terminées par une consonne redoublée ou suivie d'un *e* muet très faible. Exemple: *ian gīsn* s'entend comme *ianne gīsn.*

Il me faudrait quelques développements qui trouveront mieux leur place ailleurs pour expliquer le renforcement initial de certains radicaux berbères et l'accentuation des préfixes du genre, phénomènes qui sont en contradiction apparente avec l'habitude physiologique que je signale. Je rappellerai seulement, ce qui vient la confirmer, que l'article des mots arabes adoptés en tamazig't devient *le*, *la* au lieu de *el: le-makān* pour *el-makān*, *le-qist* pour *el-qeççha* القصّة. Si donc les Berbères ont eu une part considérable dans la composition ethnique des tribus dites arabes (ils paraissent, d'après de récentes recherches et contrairement à une opinion naguère accréditée, sur le point d'en éliminer le sang arabe), peut-être doit-on attribuer aux habitudes de prononciation propres à leur race une influence décisive sur la physionomie et la formation des dialectes arabes du Magreb. J'ai insisté quelque peu sur la nature et la place de l'accent berbère, parce que cet accent spécial me semble avoir une importance non seulement au point de vue de la phonétique, mais encore au point de vue des formes et de l'ordre des mots dans la phrase. Les érudits qui étudient les Berbères sur place pourront seuls nous dire si la tendance signalée est générale.

N. B. Les mots arabes adoptés en berbère ont été indiqués en note, sous leur forme originale.

I

LE ROSEAU ET LE TAMBOURIN PARLANTS

OU HISTOIRE D'UN ROI QUI AVAIT DES OREILLES D'ÂNE, ET D'UN PRINCE QUI FUT ÉCORCHÉ PAR SON PROPRE FRÈRE

Ikka tnin zik ian úgellīd iilin dar s siu waskéwn g'iggi ugaiunnes wur iellin ma fell a'sen ia'lemen[1]. Ar ia was iftun ar isiggil iat temazirt iâdni, ia'fen ian uh'ejjām[2]. Inna i as: « is trad, did i t'munt' s tegimmī-nô, ai tkist azzar. » Inna i as: « rig', ai agellīd, ad didk mūneg' ! » Emun did s ar tigemmī. Inna i as u'gellīd: « era d ak inig' ia' wawal, imma assar wur ifug' d ími-nk. Inna i as uh'ejjām[2]: « wur sar at inig' i ian. » Inna i as u'gellīd: « ai i teggalt', ah'ajjām[2] ! » Iggul as wur sar itfug' wawal an d ími-ns. Ikka uh'ajjām[2] kra; inna i as: « man(n) awal an f ra d gallg'? » Inna i as u'gellīd: « g'īla ellik' tegult', żerd askéwŭn-īnô. » Inna i as: « wur a t enig' i ian ! » Inna i as g'īlad u'gellīd « ar iebedda(e) t'kest azzar, ta''deltn[3] agaiu'-nô, g' ainna igan la-k'demt[4]-ennek ».

1. *a.* Il était une fois un roi qui avait une corne des deux côtés de la tête[5]. Personne ne le savait. Un jour il eut besoin d'un barbier; il s'en alla en chercher un dans un autre pays. Ayant trouvé l'homme (qui lui convenait): « Veux-tu venir dans mon palais? lui dit-il, c'est toi qui me couperas les cheveux. — Certes, répondit le barbier, je te suivrai où tu voudras. » Le roi l'emmena (et quand ils furent arrivés) au palais, lui dit: « Je vais maintenant te confier un secret; mais que jamais, jamais, il ne sorte de ta bouche ! — Sire, repartit le barbier, de ma vie je n'en dirai mot. — Eh bien ! jure, ô barbier. » Et le barbier jura: « De ma vie, jamais, il ne sortira de ma bouche un mot de ce secret. » Puis il attendit. Le roi se taisait: « Sire quel est donc ce secret pour lequel j'ai juré? » Alors le roi dit: « En effet, tu as juré. Eh bien ! regarde. » Et il montra ses cornes. Le barbier (s'inclina): « A personne je n'en parlerai. » Le roi reprit: « C'est donc toi qui toujours couperas mes cheveux, qui seul me coifferas; ce sera là ta charge. »

1. علم. — 2. حجّام. — 3. عدل. — 4. الخدمة. — 5. Non pas sur le front, mais en arrière des tempes, comme Midas, comme Apollon Carnien de Cyrène, et Alexandre-*zu-l-qarnein*.

Ian was ah'ajjām[5] ar isiggil ai sôfg' awal an iggammi manig'at itt'inī. Iftun ar ian le-makān[6] iaggôgn k' temazirt', iáfn(n) gīs iaw wa'no. Inna « g'īd ag' rad inig' awal elli n u'gellīd ». Iknūn f wa'nô ar isg'uii, inna « 'gellīd s waskéwn-enns » krāt tuwāl. Iftun s ti'gemmī, inna : « g'īkad ufig' d 'r-rah't[7]. »

Askalens a'gellīd dar s sin tarwa, ian gīsen iga isemg iūrū t' d iat tuaia, d ian gīsen iga u'melil iūrū t'in d iat tu'melilt. Inna i a'sen : « a tarwa-nô, ig' mut'g'[8] mera ig' agellīd gīwn g' el-makān[6]-īnô ? » Han iferk'an an, ian gīsen ar itemnad g' ian, wur sa'wulen. Inna i asen baba't-sen : « g'īlad ellig' ian géwn wur isa'wŭl, ad awn skerg' iat tg'āusa : warma géwn iéd iéwin iat taznukt d iu-s itaba'a t'in[9], g'wan ar ran iélin g' el-makān[6]-īnô ig' agellīd. »

Askalens 'nkern sin iferk'an ftun s tegomört' : ian g'īsen ifta s iat t'sga, d ia'n(n) g'īsen s iat' t'sga i'âdni, ar u'dem n tadguat'. Han afrôk' an elli imellūlen wurn iūf' iat', ewurrin s ti'gemmī, g'wan iâdni igan i'semg iūfan ia i'fri g' ellig' ansan iznukād(u) ; iggawern g'īn ar tadeguat'. Han iznukād uškand kšemenin s i'fri

b. Il vint un jour où le barbier n'eut plus la force de retenir le secret (qui lui montait du cœur aux lèvres) ; il chercha où s'en décharger. Il sortit donc de la ville et marcha longtemps ; arrivé à un puits : « Voilà, dit-il, voilà l'endroit où je pourrai crier ce secret ; » et il se pencha sur le puits. Trois fois il cria : *Le roi a des cornes ! Le roi a des cornes !* » Après quoi il s'en retourna au palais, et (chemin faisant) il se disait : « Enfin j'ai trouvé la paix. »

2. Le jour suivant, le roi fit appeler ses deux fils : le premier, noir de peau, était né d'une négresse ; le second avait une femme blanche pour mère. Le roi leur dit : « Mes enfants, quand je mourrai, qui de vous deux régnera à ma place ? » Les deux adolescents se regardèrent l'un l'autre et ne répondirent pas. « Vous vous taisez tous les deux, reprit le père, je vous proposerai donc une épreuve ; le premier qui de vous m'apportera une gazelle avec son faon courant derrière elle, celui-là sera mon héritier. »

3. Au matin, les deux princes partirent en chasse, tirant chacun de leur côté. A l'heure où se montre la face pâle du soir, le fils de la blanche reprit la route du palais ; il n'avait rien trouvé. Cependant son frère, le noir, avait découvert un gîte de gazelles ; il attendit tout auprès jusqu'au crépuscule ; alors les gazelles arrivèrent et pénétrèrent dans la caverne.

6. المكان. — 7. الراحة. — 8. مات. — 9. تبع.

an ; iggawŏrn ofrok' ar tn itemnad, ar težžŏmt n iéd, ar tn it'kāl, iu'fan iat' taznokt d iu-s, i'fsin ta'gūs-enns, iga s t'en g' waske'wn-enns, ikerft'in. Aillig' ifu 'z-zman [10], kullu šeit n iznukad ftan ad iksén, iamžŏn k'tan elli ikerf d iu-s ar as ia'ka kra n' tezgizut' t't'aba'a t'in [9].

Ar tožžŏmt n og'āras immeggern d ogma-s. Inna i as : « Tūfitn, a gmo, taznukt elli f ag' iussa [11] baba't-nag'? » Inna i as : « hat'in ar t'temnat'. » — « G'īlad ra t t'get' agellīd. » Inna i as gŭma-s : « 'rebbi [12] ai issen ! » Iakuin fell as gŭma-s, ia'mež t'in ig'ers as; ia'mež taznokt d elli-s, i'ksen i'lem i gma-s iloh' t'in [13] g'iggi n i'at' sejart' [14]. Iftun s temazirt'; inna i as : « a ba'ba, ai iwig'en taznukt d elli-s. » Inna i as u'gellīd : « is težrīt' gŭmak? » Inna i as : « zg' as 'llig'en nefta s tegomŏrt', wur t ezrig'; ifta s iat t'sga, ftug'n s iat' t'sga. »

Haa ian omdah' [15] ikkan ag'āras aillig'n ilkemd ia wa'nô, iáfen(n)

Le jeune homme ne cessa de les observer; au milieu de la nuit il se glissa entre les bêtes endormies, et ayant mis la main sur l'une d'elles qui avait un faon, il détacha sa ceinture et lia les cornes de la mère. A l'aube, toutes les gazelles s'élancèrent au dehors; le prince maintint sa prisonnière et, lui donnant quelque fourrage, il l'entraîna peu à peu avec le faon.

4. A mi-chemin du palais, il rencontra son frère qui lui cria : « Mon frère, as-tu trouvé la gazelle que demande notre père ? — Tout de même, regarde ! — Ainsi, reprit le frère, c'est toi qui seras roi. — Dieu le sait ! » répondit le noir. A ces mots (le fils de la blanche) sauta sur lui et le poignarda ; puis il l'écorcha et jeta sa peau sur un arbre. (Saisissant alors la gazelle et le faon), il retourna à la ville et entra auprès du roi. « Mon père, dit-il, voici la gazelle et son petit ; c'est moi qui vous les amène. — As-tu vu ton frère ? demanda le roi. — Depuis que nous sommes partis en chasse, je ne l'ai pas revu : il a pris de son côté, et moi du mien. »

5. Or un chanteur cheminant vers la ville vint à passer auprès du puits (confident du barbier). Il aperçut un roseau qui verdissait au beau milieu. Le chanteur en coupa (un morceau), le tailla (en flûte), puis souffla dedans et le posa (à terre). Voilà que la flûte parla : « *Le roi a*

10. الزّمان. — 11. وصّى. — 12. ربّ. — 13. لاح. — 14. شجرة. — 15. مداح.

gīs ian ug'ānim img'in gīs. Ibbī t'in ia''del t'in [3], issôdn gīs, isers t'in ar tsa'wal krat tuwal ar te'ni « A'gellīd d waskiwn-enns » krat tuwal.

Ia'sī t'in inna : tagmomt ad ra sers erbehog' [16] iqare'dn. » Iamż ag'āras aillig'n ilkem iat' sejart' [14], iáfen(n) iggi-ns ian i'lem ; inna d : « iéwiied ărebbi [12] mas at eg'rafk' [17] tallūnt'-īnô. » Ia'sī t'in, ia''del t'in [3], ig'erf [17] ser s tallūnt-s.

Ar izzigiz kra īmik, ia'fen ian wa'nô iaggun(n) ser s ar n itemnad gīs ia i'zem. Inna i as i'zem : « ai argaz an, ig' ie'n t'ôsīt' zg'īd, akôd [18]-nag' g' fell a tlikemt', ra k auneg' [19]. » Igā sn ia izīker, ia'sī t'in g' uwa'nô ar afella. Inna i as i'zem : « amżak amż han kra wan zādn, akôd [18]-nag' iét tah'tajat' [20], loh tnin [13] k'takat' k'eldeg' [21] fell ak. » Iftun i'zem.

Iaggun dag' ar itemnad g' uwa'nô, isa'wul(l) ser s ian ulgomad inna i as : « ig' iin tūsīt' zg' uwa'nô, han ra ggi-k skerg' el-k'èr [22]. » Ia'sī-t'in ellig'n i'g'ŭlī, iasī d in īmik ezg' i'lm-ennes aqdīm [23]. Inna i as : « akôd-[18]nag' fell a tlikemt', teh'org(e)t'in [24] īmik g' ilm ad, ra n fell ak k'eldog' [21]. »

des cornes ! Le roi a des cornes ! » Trois foi[illegible] ta : « *Le roi a des cornes ! Le roi a des cornes !* » Le chan[illegible] dit : « Roseau ! tu feras ma fortune. » Puis il repr[illegible]

6. Il arriva auprès d'un arbre où pendait [illegible] il, le Seigneur me gratifie (aussi) du tambourin ! » [illegible] pare, en garnit son vieux tambourin et se remet e[illegible]

7. Il rencontr[illegible] autre puits ; (en se penc[illegible] il aperçut un [illegible] lion l'appela : « Eh ! [illegible] vous le rev[illegible] le besoin. » Le ch[illegible] mena le lion [illegible] Celui-ci lui dit [illegible] lorsque tu au[illegible] cours, tu le jet[illegible] me verras arri[illegible] partit.

8. Le chante[illegible] re dans le pu[illegible] qui lui parlait : [illegible] de ce puit[illegible] l'occasion. » Il aid[illegible] monter ; q[illegible] il leva un morceau [illegible] année pr[illegible] « Prends ; quand tu [illegible] moi, br[illegible] je serai à tes ordres. »

16. ربح. — 17. غرف. — [illegible]
« fréquenter ».

Han ian urgaz isa'wuln ser s g' uwa'nô, inna i as : « ig' iin tūsit', g' ik elli t'skert' i g'win iå'dni, ra d ak skerg' iat tg'a'usa elli wur sar t'tut'. » Ia'sī t'in ar afella in wa'nô. Inna i as : « g'īla tūsit iin, amż a tsirt » iut t' s iat t'ukŭimt' g'iggī ink'ar[25] iat t'ukŭimt' g'iggi n ualn d iat' t'krat' g'iggi n ímī. Iftun fi h'ālt-[26]s.

Han amdah'[15] an iftan s temazirt' ar iat' ta-le-blast[27]. I'bdun[28] ar itlaab[29] iut' tagmomt', isers t g' wakal ar t'sawal ar t'e'ni « a'gellīd s waske'wn ennes » krat tuwal. Ia'sin tallūnt', iut' isers t'in g' wakal, ar tsawal ar t'éni « gŭmā aiin ig'ersen f taznukt d elli-s. » Ar sawalen midn, aškend sin imk'ăznin[30] ar sflidn ma t'e'ni tagmomt et tallūnt'. Ftun s dar u'gellīd, innan as : « a sīdī[31], han ian umdah'[15] ar ikkat' tagmomt' ar tsawal ar t'e'ni *a'gellīd d waske'wn-ennes*, ar ikkat' tallunt', ar tsawal ar t'e'ni *gŭmā ai ig'ersn f taznukt d elli-s.* » Inna i āsen u'gellīd : « awiat e'd tgim t'in g' buigurdan[32]. » Ftun ser s amżun t'in gin-t'in g' buigurdan[32].

9. A ce moment, un homme appela du fonds du puits : « Faites-moi sortir d'ici, disait-il, comme vous avez fait pour les autres, et je vous donnerai une récompense que vous n'oublierez jamais. » Le chanteur tira l'homme du puits : « Maintenant que tu m'as délivré, fit l'homme, attrape et va te laver ! » et il lui bailla sans souffler un coup de poing sur le nez, un coup de poing sur les yeux, un coup de poing sur la bouche, puis s'en alla à ses affaires. Le chanteur (lava le sang qui coulait).

10. Enfin il arriva à la capitale. (Il s'arrêta) sur une place (pour donner une représentation). Il souffla dans son roseau, le posa par terre et le roseau dit trois fois : « *Le roi a des cornes ! Le roi a des cornes !* » Il frappa sur son tambourin et mit à côté du roseau, et (voilà que) le tambourin fit entendre ces mots : « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et le faon !* » On en jasa dans la ville ; deux hommes de police (se mêlèrent à l'assistance), et ayant entendu le roseau et le tambourin, allèrent rapporter au roi qu'il y avait un chanteur qui faisait dire à sa flûte : « *Le roi a des cornes !* » et à son tambourin : « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et son faon.* » Le roi ordonna qu'on jetât ce chanteur en prison.

22. الخير. — 23. قديم. — 24. حرق. — 25. مناخير , نُخرة « museau, extrémité du nez ». — 26. فى حاله. — 27. *Plaça* « place », en langue franque. — 28. بدا. — 29. تلعب. — 30. مخزن « garde ». — 31. سيدى. — 32. « La boîte aux puces ».

Ikkan gīs se'n wussan; ar it'e'ni wah'dut'[33] « ra d jerrebeg'[34] imdukāl-īnô ellin usig' g' wa'nô. » Ia'sīd taslesit' innad: « ad jerrebeg'[34] algumad entan aizwa'ren. » Iá'sīn īmik g'ailli as ifka ulgomad, iloh' t'in[13] k'takat'. Ikkan īmik, han algomad ilkem t'in, inna i as wulgomad : « g'id ag'en tĕllit'? » Inna i as entan : « g'īd ag'en leg', ik' tezdart', aiin t'sufog't'. » Inna i as : « zdarg's. Aska ig' d uškan d willi tamżnin ilguma'dn, hatnin ra d iksôdn; ik' tuškit', kŭn ad wur teksôt gīgi, t'ásīt' iin ar berrā[35] 'n temazirt', torżemt iin. Askalens tella iat' ferok't' mĕżżin elli-s n u'gellīd, hat'in taazza[36] dar s, ra d sūtleg' i umgardennes. Ig' d uškan d iai'ssawin[37] ra tn esseudog', erweln g'èr[38] kién ta'sīt iin. » Askalens issū'tld wulgomad i iumgard n tefrok't'; inkern tik'de'min[39] d ilke'men ar t'e'nin « a ia wulgomad issūtl d i illi-s u'gellīd meżżin ! » Innan i u'gellīd : « han ia wulgomad issūtl d i tfrok't' ! » Inker d ar itazzal. Inna i a'sen : « awiat ie'd willi illanin g' buigurdan[39] ih'abbasen[40] ig' gīsen kra n iaissawin[37]. » Ftūn awin d iaissawin.

11. Celui-ci fut donc mis en prison. Au bout de deux jours, il se dit : « Éprouvons mes amis que j'ai retirés du puits. » Il prit la peau que lui avait donnée le serpent : « J'éprouverai d'abord le serpent, » et détachant un morceau de la peau, il le jeta dans le feu. Aussitôt le serpent apparut : « C'est ici que tu es? dit-il au chanteur. — Oui, c'est ici que je suis, et si tu en as les moyens, tu me feras sortir. — J'en ai les moyens. Le roi a une fille[41] qui lui est très chère. Demain je m'enroulerai autour de son cou; on appellera les charmeurs, mais je les mettrai en fuite; on t'appellera aussi; ne crains rien, prends-moi et va me déposer dans la campagne. » Le lendemain le serpent se glissa autour du cou de la petite princesse. A cette vue, les servantes se mirent à crier : « Un serpent au cou de la princesse! » Le cris furent entendus par le roi qui accourut en disant : « Qu'on aille chercher parmi les gens qui sont dans la prison s'il n'y a pas quelque *aïssawi*[42] ». On amena de la

33. واحده. — 34. جرّب. — 35. برّا. — 36. عاز. — 37. عِيسَوِىّ. — 38. غين. — 39. خدّام. — 40. حبس. — 41. Le discours du serpent est un peu en désordre; j'ai dû modifier la disposition des phrases et supprimer les répétitions. — 42. Membre d'une confrérie bien connue, qui s'attribue un pouvoir sur les serpents et sur les scorpions ; une troupe d'Aïssaouas a donné des représentations à Paris. Ici, synonyme de *psylle*.

Amzua'ru i'ftan an ia'sī wulgomad, ar fell as ittakŭi wulgomad, issiwit, irwul. Wissin wa kadalik[43]. Wiskrād iašhe'd, walli iâ'dni igān amdakul-ns : ia'sī t'in, inna i u'gellīd : « aii tsamaht'[44] ad a serzemog' eg' la-k'la[45]. » Inna i as : « asī-t' tawi-t'in s la-k'la, terżomt as, t'wurrīd s g'īd wur tsekôt iat' hat'in erżemg' ak; iawin algomad ar la-k'la, irżem as, iwurrin dar u'gellīd, inna i as : « a sīdi[31], hat'in erżemg' as. » Isa'wul as d u'gellīd, inna i as : « ai i tawūt' manig' tūfit' īmasn an. » Inna i as : « sīdi[31], ufig' d iat gomamt' temg'in g' wa'nô bik' t'in a''dlok'[3] t'in sodg'n gīs ar tsa'wal. Inna i as : « imma tallunt' manig' t' tūfit'? » Inna i as : « ufig' d e'lem g'eggī n iat sejart'[14] g'erfg' en[17] ser s tallunt', ar t'kat'ek' ar tsawal. » Inna i as u'gellīd : « zaid aiin erżemg' ek »; ifk az d kra n iqārédn; iftūn. Ig'ran u'gellīd e uh'ajjām[2], inna i as : « ah'ajjām[2] ma k' aillig' g'a tskirkist fell a? » Inna i as : wur jud nekkin ai skerkīsen. » Inna i as u'gellīd : « sod k' tagmomt. » Ad iso'den gīs; inna i as : « sers t g' wakal. » Isers t'in

prison un *aïssawi* qui tenta de s'emparer du serpent; mais celui-ci se jeta sur lui et le mit en fuite. Un deuxième charmeur ne fut pas plus heureux. L'ami du serpent vint en troisième, et (sans effort) il prit l'animal et dit au roi : « Permettez que je le reporte dans la campagne[46]. » Le roi répondit : « Va, emporte-le, laisse-le dans la campagne et reviens ici; tu n'as plus rien à craindre, tu seras libre! » Le chanteur alla déposer le serpent dans la campagne et revint en présence du roi : « Sire, dit-il, le serpent est loin[47]. — Conte-moi maintenant, reprit le roi, où tu as trouvé tes instruments de musique? » Le chanteur raconta comment il avait trouvé un roseau verdissant au milieu d'un puits, comment avec un morceau de roseau il avait fabriqué une flûte qui avait parlé lorsqu'il eut soufflé dedans. « Et le tambourin, où l'as-tu trouvé? » Le chanteur répondit encore qu'il avait trouvé une peau accrochée à un arbre et qu'il en avait recouvert son tambourin, que (depuis lors) le tambourin parlait quand on le frappait. Le roi lui fit donner une somme d'argent et le congédia. Le chanteur partit.

12. Le roi manda alors le barbier : « Barbier, lui dit-il, pourquoi répands-tu des mensonges sur mon compte? — Sire, je ne suis pas un

43. وكذلك. — 44. سمح. — 45. الخلاء. — 46. Un charmeur perd son pouvoir sur les serpents, s'il cause quelque mal à l'un d'entre eux. — 47. Le mot à mot est « je l'ai lâché ».

u'h'ajjām[2] g' wahal ar tsawal tgomamt' ar t'e'nī « a'gellīd s waske'wn-ennes! » krat tuwal. Inna i as : « ar temnīt d ar tsflīt ma t'e'nī tegomamt ad. » Inna i as : « awal elli s ak ennig' aiad tsufg't manig' t'nnīt' awal ad. Hat'in agaiu-nk ira itu'bbăī. » Inna i as ai i tsāmah't'[43], ai agellīd, awal ad ennig' t' g' wa'nô wur isilla ian. Inna i as u'gellīd : « isillai ak d ŏrebbi[12], ftun s lemakān[6]-ennek. » Iazn az d u'gellīd se'n irga'zen ng'in t mudlŏn t'[48].

Ia'zend s iu-s; hat'in iuška d, inna i as : « tgaworn g' el-goddām[49]-inô. » Inna i as : « man ikka guma-k, menšk n isegguasen aiad, wur no'mż l-ak'bār[50]-ens. » Inna i as iu-s : « a ba'ba, wur se'ng' man ikka. » Inna i as ba'ba-s : « ia-k wur t' teng'īt'? » Inna i as : « lā, wur t enrig'. » Isawul n ser s ba'ba-s, inna i as : « ūt' tallunt' an. » lūt' tallunt, isers t g' wakal, ar tsawal tallunt' ar t'e'nī « *guma' ai ig'ersen f taznukt d elli-s ie'zūn d babā.* » Inna i as u'gellīd i iu-s : « ar tsflīt g'īla izd īma ilm n ogma-k aiad isáwaln. » Inna i as : is t' t'skert', agaiu-nk ira ibbi. » Inna i as :

menteur. — Souffle donc dans ce roseau. » Le barbier souffla : « Pose-le à terre. » Le barbier posa la flûte à terre, et la flûte dit tout haut : *Le roi a des cornes! Le roi a des cornes!* par trois fois. Le roi dit alors : «Tu vois ce roseau? Tu entends ce qu'il dit? » Il reprit : « Ce secret que je t'avais confié, le voilà qui court; comment l'as-tu divulgué? Tu (me payeras) cela de ta tête. » Le barbier supplia : « Grâce! mon seigneur, j'ai dit le mot dans un puits; personne n'était là (pour entendre). » Le roi répondit : « Dieu était là! » Le barbier s'en alla dans sa demeure; le roi lui envoya deux émissaires qui le tuèrent et l'ensevelirent.

13. Ensuite le roi fit appeler son fils, et dès qu'il le vit : « Mets-toi en face de moi, lui dit-il, où est ton frère? Combien y a-t-il d'années que je n'ai point de ses nouvelles! » Le prince répondit : « Mon père, j'ignore où il est. — Ne serait-ce point toi qui l'aurais tué? — Non, je ne l'ai point tué! — Frappe donc sur ce tambourin. » Le jeune homme frappa sur le tambourin, mais quand il l'eut déposé, voilà que le tambourin parla et dit : « *C'est mon frère qui m'a égorgé pour la gazelle et le faon* que demandait[51] mon père. » — « Tu l'entends, regarde, c'est la peau de ton frère qui parle. Pour ton crime, je te ferai trancher la

48. De *del* « couvrir ». Cf. ar. تعدّل « se couvrir d'un voile ». — 49. قدّام. — 50. الاخبار. — 51. Pour : « lesquels envoya. »

« skerg' t' ennig' īs wur ra d iawian el-ak'bār[50]. » Inna i as ba'ba-s : « ðREBBI[12] A ISSEN. Wurrin s le-makān[6]-ek. » Iazn as se'n eng'in t' g'ebbern t'[52], g'ik elli isker i gma-s. — Leqist[53] in wudai[54] BEN-STITA[55] de TASKOKANT'[56].

tête. » Le jeune homme répondit alors : « Comment aurais-je pu penser que ce que j'avais fait serait découvert? — DIEU LE SAVAIT! » reprit le roi. Le prince retourna dans ses appartements. Deux envoyés du roi vinrent, le mirent à mort et le jetèrent dans la poussière comme il avait fait du corps de son frère. (Histoire contée par le juif BEN-STITA de *Taskokant.*)

52. غبر « couvrir de poussière ». — 53. القصّة. — 54. Ar. : يهودى. *Uda-i* « qui est de Juda ». — 55. (ا)بن ستيتة, sobriquet d'un homme ayant un sixième doigt. — 56. Près d'Eskorah.

II

LES VOLEURS DU TRÉSOR ROYAL

SPÉCIMEN DE TRANSCRIPTION EN CARACTÈRES ARABES[1].

إِلَّا يَانْ اَكَلِّيدْ ذَارَسْ أَكْرَاطْ لَبْنَتْ كُلُّوا أَصْمَنَتْ رَانَنْتْ كُلُّوا

أَتَّهَلَنْتْ إِنْكَرْ اَكَلِّيدْ يَاتْسَنَتْ يَانْ وَاسْ إِصَرْفْ سَرْسَنَتْ أَيَالِّغْ دُوشْكَنَتْ

أَرْذَرَسْ إِنَّا يَسَنَتْ أَيَسْتِي رِيغْ أَذُنُونَتْ أَسْكَرَغْ يَاتْ تَغُوسْ أَنْتَاسْ مَمَنَكْ

أَ بَبَا اَتْرِيتْ أَتْسَكَرَتْ إِنَّا يَسَنَتْ نَكِّي رِيغْ اَذَ نْسَكَرَغْ أَكْرَطْ

1. Man. berb., n° 4. Conte XXIV, p. 154-253 du texte berbère et 145 de la transcription latine.

تتفاحين نوارغ تان اران أرݣاز أتلوح فلاس تتفاحت يتهلت أنانتس
أخيارت إصرف أكليذ أسيان اوذاي إعزا ذارس بهرا أيالغ أذ يشكى
أرذارس إنا يس سكريي أكراط تتفاحين أنوارغ غالحين يفتوا وذاى
يسكرتنت غالحين يويستنتد افكاتنت أكليد أكراط تتفاحين
أنوارغ يمر أكليد فالمشور إعمارت غالحين إنا يسنتيستي هاكت
تتفاحين تان إران أرݣاز أتلوح فلاس غمكان أذ سكرانت أيالغ إعمار
لمشوار نكليذ يات أتلوح فالوزير نكليذ يات فالقايذ يات يضنين
أتلوح فالقاضي نلمذينت أيالغ كلوا أتهلنت يسكرسنت بباتسنت
تنغرا إفلكين .

Illa ian ogellīd dar-es krat lebnāt[1] kullu[2] ażumint[3]; rant kullu[2] ettahalent[4]. Inker ogellīd babatsent, ian was, iserf ser-sent; aillig' d-uškent ar-dar-s, inna-i-a'sent : « ā isti, rig' ad-annunt skereg' iat tag'ausa[5]. » Ennent-as : « mamenk, ia baba, trīt a teskert? » Inna-i-a'sent : « Nekki rīg' ad-eskereg' krat tettefāh'in[6] n-uwereg', tan iran argaz teluh'[1] fell-as tettefāh'a[6]. » Ennant-as : « k'iart[7]! »

1. Il était un roi qui avait trois filles, toutes trois en âge de se marier et désirant un époux. Un jour le roi prit son parti[8] et les fit appeler. Quand elles furent devant lui, il leur dit : « Mes filles, je veux faire quelque chose à votre (intention). — Et quoi donc, mon père? répondirent les princesses. — Je vais faire fabriquer trois pommes d'or; celle qui voudra (tel ou tel pour) mari lui jettera la pomme. — Parfait! »

1. الابنات. — 2. كل. — 3. بنب صوم ; glose du manuscrit بلغوا وسموا (*sic*). Jeune fille qui jeûne, c'est-à-dire nubile. — 4. اتّهل. — 5. Variante : *tag'uas*. — 6. التّفاح. — 7. خيار « tout ce qu'il y a de meilleur, parfait! ». Locution maghrebine. — 8. Mot à mot : « se leva ».

Iserf ogellīd s-ian udāi[9] ie''zza[10] dar-s bahra[11]. Aillig' ad-iuška ar-dar-s, inna-i-as : « ad-i-i teskert[12] kraṭ tettufāh'in[6] n-uwereg g' el-h'in[13]. » Iftū wudai[9]; isker-tent g' el-h'in[13], iawitentid. Ifkatent ogellīd kraṭ tettufāh'in[7] n-uwereg' iamar[14] ogellīd f el-mešuar[15] iâmmar[16] g'-el-h'īn[13], inna i-istī-s : « hākat tettuffāh'in[6]; tan iran argaz teluh' fell-as. » G'imkan ad-eskarent; aillig' iâmmer[16] le-mešuar[15] n-ugellīd, iat teluh'[22] f-el-uzīr[17] n-ugellīd, iat f-el-qāid[18], iat iadnin f-el-qādi[19] n-el-medint[20], aillig' kullū[2] ettahalent[4]. Iksr-a'sent babat-sent tamg'ra ifulkīn.

Aillig' teqada[21] tamg'ra, inkern ian sīn imakarn; ftun akorn[22] tigimmi n-ugellīd. Ia'fen ogellīd el-māl[23] ifta-i-as. Iserf s-wudāi[9]: aillig' ad-iuška, inna-i-as : « iā[24] udāi[9], ifta-i-i kullū[2] l-māl[23], iggūten. » Enna-i-as : « iā sīdi[25], sker kust tik'ūba[26] n-ez-zafat[27] g'-īmi l-ahari[28], h'afr[29]-a'sent g'-uakal. » Isker ogellīd awal n

reprirent-elles. Le roi envoya quérir un juif qu'il aimait particulièrement. Dès que le juif entra : « Fais-moi faire sur-le-champ, lui dit-il, trois pommes d'or. » Le juif s'éloigna, fit immédiatement les trois pommes et les remit au roi. Celui-ci commanda alors qu'on réunît sans retard le conseil, et s'adressant à ses filles : « Voici les trois pommes, que chacune jette la sienne sur l'époux (de son choix). » Ainsi firent-elles. Quand le conseil fut réuni, la première jeta la pomme au vizir, la seconde au qaïd et la troisième au qadi de la ville; toutes se marièrent donc. Leur père leur fit une noce splendide.

2. Or il arriva que deux voleurs s'introduisirent dans le palais et pillèrent le trésor royal. Le roi, étant allé passer la revue de ses richesses, s'aperçut du vol. Il fit appeler le juif : « Juif, dit-il, des voleurs ont pénétré jusqu'à mon trésor; ils ont enlevé tout l'argent, des sommes immenses! — Sire, il faut cacher dans le sol, tout à l'entrée, quatre jarres

9. *udāi*, adj. formé de (J)uda. Cf. يهودى. — 10. عزّ. — 11. بهرا « brillamment » correspond ici au sens de l'arabe vulgaire du Maghreb بالزاق « beaucoup ». — 12. Variante : *sekr-i-t* pour *ad ii teskert*. — 13. الحين. — 14. امر. — 15. المشورة. — 16. عمّر. — 17. الوزير. — 18. القايد. — 19. القاضى. — 20. المدينة. — 21. قضى, تقضى. — 22. Var. *ekkaren*. — 23. المال. — 24. يا. — 25. يا سيدى. — 26. خابئة. — 27. الزّفت, [illegible]. — 28. الهرى. — 29. حفر.

wudāi[9]. Aillig' ia''mmar[16] tik'ūba[26] n-ez-zafat[27], ih'afr[25]-a'sent g'-īmi l-hari[28]. Aŝken-d imukaren gan sīn, ikšem ian gīsen idarn g'-et-k'ibit[26] n-ez-zafat[27], 'ittemrun gīs. Inker ommdakull-en-s ibbi ik'f-ens, iasī-t, iftū, ifel l-ejnazt-ens[30] g'īn. Ar sbah[31], ha udāi[9] ioška-d, ia'fed l-ejnazt[30] bla[33] ik'f; iftū dar ogellīd, inna-i-as : « ian ihasselo[34], ulakin[35] ur dar-es ik'f. » Iserf ogellid imdukall-ens asin-d argaz g'et-k'ibit[26], ulaken[35] ur dar-es ik'f, ur t-issin ian, illeg' ur ili ik'f.

Inker udāi[9] inna-i-as : « serf-et s-īmi l-medint[29], iga fell-as ia''sasen[36] g'-ie'd wala azal. » Inker imiker isg'i kkūz ibūkiren moqqornin lan iskaun moqqornin; iggaur aillig' ilkem ie'd. Inker imiker iasīd ekkūz ibūkiren, iserg'i fell-asen eš-šema''a[37], kull[2] ian iga fell-as snat teš-šema''ī[37]; iftū a-ia'sī amdakull-ens elli immūten[38]; ellig' iẑran ia''ssāsen[36] g'aian, erueln; iftū urgaz ia'sī amdakul-ens imdel[39]-t. Aillig' ifau l-h'al[40] lah' l-ejnazt[41] ellī. Iftū udāi[9] dar ogellīd, inna-i-as : « iā sīdi[42], lah' l-ejnazt[41] elli. » Ftun

remplies de poix. » Le roi fit ainsi; près de la porte du trésor, il cacha jusqu'au col quatre grandes jarres pleines de poix. Les voleurs vinrent, l'un d'eux tomba dans une jarre et ne put se dégager. Alors son compagnon lui coupa la tête et l'emporta, abandonnant le corps mutilé. Au matin, le juif alla pour visiter les jarres et trouva le décapité. Il s'en fut vers le roi : « Sire, il y en a un de pris; seulement il n'a point de tête. » Les gens du roi tirèrent le corps de la poix; mais personne ne sut reconnaître un cadavre auquel manquait la tête. « Eh bien! fit le juif, qu'on l'accroche à une porte de la ville avec des gardes qui veilleront nuit et jour; (nous verrons!) »

3. Cependant l'autre voleur acheta quatre vieux boucs à grandes cornes et attendit que la nuit fût venue. Alors il prit les boucs, leur garnit les cornes avec des cierges allumés et les chassa vers le lieu où était exposé le mort. Les gardes effrayés se sauvèrent; le voleur se saisit du corps de son compagnon et s'en alla l'enterrer. Quand la terre s'éclaira, le cadavre avait disparu. Le juif avertit le roi. Or les gardes s'étaient réfugiés

30. الجنازة. — 31. صباح. — 32. لاح. — 33. بلا. — 34. حصّل. — 35. ولكن. 36. عساس. — 37. شمعة. — 38. مات. — 39. Cf. تمدّل. — 40. الحال. — 41. الجنازة. — 42. يا سيدى.

imdukal n-ugellīd kešmen l-h'orum[43]; iserf ser-sen ogellīd, ifk'-āsen l-a"hed[44]; offug'ind a"uden[45] ogellīd g'emk-elli ijran[46]. Ifk-āsen ogellīd le-ksūt[47] i-ian. Ftun.

Ha udāi[9] ioška-d, inna i-ugellīd : « asīd tena"amt[48] elli dar-k illan, teget-as mera'ut tel-iaqūtin[49], tonuržumt-as g'-el-medint[20] attefettū, fureg'-t nekki. » Inna-i-as ogellīd : « k'iart[7]. » Ifk'-as ogellīd tena"amt[48], īg'-as mera'ut tel-iaqūtin[49], inuržom-as udāi[9] g'-el-medint[20], itfur-t kull[3] as. Ha imi'ker dar-s l-ak'bar[50], ih'du[51] udāi[9], aillig' iakor-as-t imi'ker, iwi-t, ifel udāi[9] ik'la[52] g'īn.

Iftū udāi dar ogellīd, inna-i-as : « ia sīdi[41], tefta tena"amt[48] elli i-i tefkīt. » Inna-i-as ogellīd : « mamenk trīt a-teskert, ā udāi[9]? » Inna-i-as : « ifk-i-i snat tfeqqirīn[53] šibnīn[54] bahra[55], šāternīn[56], ad-eftunt, ad-sigilnt tigomma g'-el-medint[20] ig'-u'fent ta'dunt n-et-tena"amt[48], g'uwad elli iuwīn tena"amt[48] ira ad-as ig'ers. » G'-el-h'īn[13] iserf ogellīd snat temg'arin šibnīn[54]. Aillig' d-uškant iml'-a'sent ma ti'nnint. Ftunint illeg' telkem iat gīsent tigimmi n-imi'ker;

dans un lieu d'asile (craignant la colère du prince). Celui-ci leur promit leur grâce; ils vinrent lui conter toute l'affaire, furent pardonnés et reçurent un vêtement.

4. Le juif conseilla alors de parer l'autruche du palais avec dix rubis et de la lâcher dans les rues de la ville; (lui se chargeait du reste). On suivit ce conseil, et l'autruche (toute brillante) de rubis fut poussée hors du palais. Le juif la suivait, épiant de toutes parts. Le voleur, dès qu'il eut vu l'autruche, flaira le piège; et à son tour il surveilla le juif, tant que, le jour fini, il mit la main sur l'animal et l'emmena, laissant le juif tout hors de lui. Le juif alla dire au roi : « Sire, l'autruche est perdue. — Alors que vas-tu faire? demanda le roi. — Mon seigneur, dites à deux vieilles femmes adroites de parcourir les maisons de la ville; si elles trouvent dans quelqu'une de la graisse d'autruche, c'est que le ravisseur y aura conduit l'animal et l'aura tué. » Le roi choisit deux vieilles rusées, leur donna commission, et elles s'en allèrent de maison en maison.

43. حُرُم, pluriel حُرُوم. — 44. العهد. — 45. عاد. — 46. جرى. — 47. الكسوة. — 48. النعامة. — 49. الياقوتة. — 50. الخبر. — 51. حذا avec le sens de قابل. — 52. مُخْتَل. Radical, خلّ (احتل « avoir esprit troublé »). — 53. فقير (فقيرة avec le sens de عجوزه). — 54. شائب. — 55. بهرا. — 56. شاطر.

ta'fen temg'art-ens, tenna-i-as : « fk-i-i, iā lella[57], imik enta'dunt n-tena''amt[46], ig'-dar-m tella. » Tenker temg'art, tefk-as-t. Tra temg'art at-teffug'; hai argaz ikšemn tigimmi, ia'fen tamg'art tūsi ta'dunt en-tena''amt[48]; inna-i-as : « a tamg'art, matta-g'a-d tūsīt? » Tenna-i-as : « ta'dunt. » Isekšem-t g'īn, ing'ī-t, imdel-t[58] g'e-tigim mi-ns, ilhu[59] ar ikkit tamg'art-ens. Inker udāi[9] lah't tamg'art. Inna i-ugellīd : « esker iat en-nezahat[60] ifulkīn bahra[61]. » Ilhu[59] ogellīd isker en-nezahat[60] ia''red[62] kullu[2] imedden elli ellanin g'-el-medint[20], ensin g'īn. Inker udāi[9] ifk'-a'sen l ak'mar[63] suan-t. Ilhu[59] o-udāi[9] ar-isflid kullu[2] ian ma itti'ni. Ellig' iskeren[64], iafn udāi[9] g'walli ar-itti'nī : « nekki ai-iūsin el-māl[65] n-ugellīd! Nekki ai-iūsin t en-na''amt[48] n-ugellīd! » Inker udāi, ia'sīd el-mūs[66], iks-as tamart-ens kullut[2]; iftū iga a''ssasen[67] g'-īmi le-qasbet[68] n-ugellīd. Iftū udāi ifrah'ŏ[69], isker s-el-ak'mar[70] bahra[71]; inna : « nekki ofig' amd́akul-īnô. » G'iland, argaz inker, iaf-d ik'f-ens

L'une d'elles arriva chez le voleur et trouva sa femme : « Madame, fit-elle, je cherche de la graisse d'autruche. Quel service vous me rendriez de m'(indiquer où en trouver), ou, si vous en avez, de nous en céder! » La femme se leva et lui apporta de la graisse d'autruche; et la vieille se retirait quand le voleur entra : « Qu'as-tu là? dit-il à la vieille. — De la graisse d'autruche, seigneur. — Rentre un peu. » Il la tua et l'enterra dans la maison ; puis il battit sa femme.

5. Cependant le juif attendait; et il ne voyait venir ni vieille ni graisse d'autruche. « Faites, dit-il encore au roi, une grande fête où toute la ville prendra part. » Le roi consentit. La fête fut magnifique, et grands et petits y vinrent. Elle se prolongea dans la nuit. Le juif excitait les échansons, et le vin coulait à flots; lui, s'en allait de groupe en groupe, surprenant les confidences de l'ivresse; il entendit quelqu'un se vanter d'avoir volé le roi, d'avoir mis son trésor à sac, d'avoir pris son autruche. Le juif (ne s'en éloigna plus, et dès qu'il vit que le bavard, vaincu par

57. يا للآ. — 58. Cf. عدّل. — 59. لهى exprime en arabe une occupation attachante. Glose : شغل. — 60. النزهة. — 61. بهرا. — 62. عرض. — 63. الخمر. — 64. سكر. — 65. المال. — 66. الموس. — 67. عساس. — 68. قصبة. — 69. فرح. — 70. الخمر. — 71. بهرا.

bla[72] tamart; iasīd el-mūs[66]-ens; iftū argaz aillig' ilkem udāi[9], iks-as tamart-ens, iks i-kullu[2] irgazen timariuen-sen zond netta. Iggauer aillig' ifau l-hāl[73]. Inker udāi[9] iftū dar ogellīd, inna-i-as : « nekki ufig' ameddakl-īnô. » Inna-i-as : « menzāt? » Inna-i-as : « iūjad[74]. » Iftū udāi[9], ikšem d el-qasbt[68], iafen kullu[2] medden elli g'īn ellan bla[72] timariuen. Iftū udāi[9], inna ugellīd : « nekki a''llameg'[75] s-timarart, keseg'-as tamart-ens, imil afg'en kullu[2] ma illan gī'n bla[72] tamart. » Inna-i-as ogellīd : « imma tin-k, a udāi[9], lah'at dar-k. » Iggeras udāi, izmu[76]. Iamż-t ogellid, ing'ī-t g'īn.

Tekemmel[77] el-qist[78].

l'ivresse, fut endormi), il prit un rasoir et lui rasa toute la barbe. Puis il fit mettre des gardes à toutes les portes du palais, et, plein de joie, but à son tour et s'enivra criant : « Je tiens mon gaillard! » Le sommeil lui vint bientôt et (s'appesantit peu à peu sur toute la fête). Après quelque temps, le voleur s'éveilla; il sentit son menton (irrité du feu du rasoir). Alors il se leva, et chercha le juif au milieu des gens endormis; il prit son rasoir et lui enleva toute la barbe; il alla raser aussi les sentinelles et (s'échappa). Quand le jour parut, le juif courut au roi : « J'ai notre homme! — Amène-le. — Sur l'heure. » Il retourna au lieu de la fête; les gardes étaient à leur poste, tous sans barbe; mais il ne ramena qu'eux sans barbe. « Hélas! dit-il au roi, j'avais rasé le coupable pour le reconnaître, et je vois que tes gens sont aussi rasés. » Alors le roi lui dit : « Mais ta barbe, ô juif, où s'en est-elle allée? » Le juif passa la main sur son menton et pâlit. On le tua. (Fin de l'histoire.)

72. بلا. — 73. الحال. — 74. وجد. — 75. علم. — 76. صم. — 77. تكمل. — 78. قصة.

III

LE PRINCE MEURTRIER DE SON PÈRE

1. Illa ian ogellīd, ia-was izīd[1] dar-s ian ofruk' zun aiur. Inker ig'er kullu[2] imunejjimīn[3]; aillig' ad iuškand dar-s, inna-i-a'sen :

1. Il y avait jadis un roi. Un jour (la reine) mit au monde un garçon beau comme la lune. Le roi rassembla ses astrologues : « Il m'est né un

1. زاد. — 2. كل. — 3. منجم.

« ian ofruk' izīd[4] dar-i; żrat ma ra igi. » Ar-tmniden aillig' ennan-as : « afruk'-ad-enk ig'-injem[5] g'-izem or-tišša netta ira ig es-sebab[6] n el-hal-ank[7]; temmet[8], iwala[9] tageldit. Netta iu-k-ad. » Inker ugellīd iftū s-el-k'ala[10] aillig' elkem ian odrar, isker gīs ian wano g'eddu-wakal. Iserf-ed s-ufruk' ad iat temg'rat g'a iossumum. Tawit-id ar dar ogellīd, igguz ogellīd s-uwānu netta ula tamg'art tašī afruk' dis; (a)kšemn s-ian oh'anu[11] d-waman gīs, ifl-a'sen ogellīd kollu ma ihetaj. Ieftū ogellīd f-h'ālatu[12], ar ittigawar arkig' ikka aiur. Iftu sg'īn koll[3] aiur.

2. Aillig' ikka afruk' asuggas d-uzgen, ian ongemar ar-igommer g'èr[13] izem, ia-was inker iftū a-igommer izem, ia'fen ian izem moqqorn g'-el-k'ala[14]. Ittfur-t a-t-ing'i; ikšem-as-d wano elleg' illa ofruk' d-et-temg'art. Ia'fen izem tamg'art, išši-t, ofruk' ijrah-t[15]; ilhu[16] ofruk' ar-ialla. Isfeld ongemar ofruk' ar-ialla g'-wano elli ikšem izem. Igguz ongemar s-wano g'-el-h'īn[17]; ia'fen izem,

garçon, leur dit-il, examinez quelle sera sa destinée. » Les astrologues tirèrent (l'horoscope) et (prononcèrent l'arrêt suivant) : « L'enfant qui vient de naître, s'il échappe à la dent d'un lion, causera la perte de son père; il tuera le roi et s'emparera du trône. Voilà le sort de ce fils. » Le roi fut tout attristé par ces paroles. Il s'en alla dans le désert jusqu'à une montagne dans les flancs de laquelle il fit creuser un caveau, et envoya quérir le nouveau-né avec une femme pour l'allaiter. Lui-même descendit avec eux dans le caveau et les y abandonna avec de l'eau et tout ce qui était nécessaire à la subsistance de la nourrice. Lorsque la lune se fut renouvelée, il revint au caveau pour juger de leur état, et ainsi chaque mois par la suite. Un an et demi se passa.

2. Il advint alors qu'un chasseur de lions partit en chasse dans le désert et y trouva un lion énorme. Le lion, poursuivi, se réfugia dans le caveau où étaient le jeune prince et sa nourrice. Il (bondit) sur la femme et se mit à la dévorer, pendant que l'enfant meurtri poussait des cris perçants. Le chasseur entendit ces cris; il courut vers le caveau, y descendit et se trouva en face du lion. Il le tua et vit alors les restes de

4. زاد. — 5. نجم. — 6. سبب. — 7. هلاكْ; on devrait avoir *elak-ank* « la perte de toi ». — 8. مات. — 9. ولى. — 10. خلا. — 11. حانوت , حاناة , حنو. — 12. فى حالته. — 13. غير. — 14. الخلاء. — 15. جرح. — 16. لهى. — 17. الحين.

ieng'i-t, ıafen tamg'art išša-t izem d-ufruk' ittiagas figgī n-teg'rut-ens. Ia'fen ongemar kīgan le-ksawi[18], kīgan l-a"welt[19] neger udi d-el-k'āles[20] d-el-k'elia"[21]. Ia'sī ongemar afruk', iawi-t s-tigimmi-ns, aillig' iwerrid ia'sī kullu ma[22] illan g'-wano or, i'fel iat gīs. Ilhu[16] ar-tidawa[23] afruk', aillig' ijji.

3. Nurrid s-l-ak'bar[24] en baba-s ofruk'. Ogellīd ifta s-wano, ia'fen or gīs g'èr[15] iksan n-temg'art temmut[8] gīs. Afruk' lah't[25] or-illa. Ilhu[16] ogellīd ar-ialla f-iu-s; iorri s-il-medint[26], iggaur gīs g'-el-tegeldit.

4. Nurrid s-l-ak'bar[24] n-ofruk'. Immoqorn ar-it-sudu bahra[27] f-isan koll[2] as; iga argaz moqqorn, igan eššijia"[28] bahra. Ia-was inker ugellīd taa"sa-i-as[29] teqbilt[30]. Ismun fell-as ogellid l-emhal[31] iggutnin. Inker ofruk' iu-s ogellīd iharka[32], netta g'el-mehalla[31] n-ugellīd. Iftū ogellīd aillig' igguz g'-et-tamazirt elli i-as ia"san[29]. Inker ongemar ilkem iu-s g'-el-mahallt[31]; iggawr dar-s. Agellīd enker issudu ar-ittemag' d-ug'-welli a"sanin[29]. Inker

la nourrice et l'enfant blessé; dans la chambre étaient entassés des vêtements, des provisions de toute nature, beurre, fleur de farine, viandes séchées. Le chasseur prit l'enfant et l'emmena chez lui; puis il revint enlever tout ce qui garnissait le caveau. L'enfant fut bien soigné et guérit de ses blessures.

3. Cependant le roi était allé faire sa visite ordinaire au caveau; il n'y trouva plus que les ossements de la nourrice, l'enfant avait disparu. Le roi pleura la perte de son fils; il revint dans sa capitale et continua à gouverner son royaume.

4. Mais revenons au jeune prince. Il avait grandi; c'était maintenant un jeune homme plein de vigueur, brave, cavalier infatigable. Dans ces temps, une tribu s'étant révoltée, le roi réunissait contre elle des troupes nombreuses. Le prince voulut faire la campagne, et dès que le roi fut parvenu dans le pays des révoltés, il se rendit au camp avec le chasseur et y resta. Enfin le roi monta à cheval pour livrer la bataille, et, le

18. كسوة, pl. كساوِ. — 19. عولْ. — 20. الخالصى. — 21. خلع. — 22. كلّ ما. — 23. داوى. — 24. خبر. — 25. لاح. — 26. المدينة. — 27. بهرا. — 28. شجيع. — 29. عصى. — 30. قبيلة. — 31. (حلّ), محلّ, محلّة. — 32. حرك avec le sens de عرك et حارب.

ofruk' ailleg' iźra agellīd issuda ar-ittemag', issudu netta, iftu ilkem agellīd; ilhu[16] ofruk' ar-ittemag' ar-inneqa irgazen. Imil tfaren-t atteng'in midden elli a"sanin[32] ogellīd. Imid ioška-d a-iut ian, iut agellīd s-in-neššab[33], ikšem d-umezzug'-ens n-ugellīd. Ider ugellīd. Asin-t imdukall-ens, iemż ofruk'. Inna-i-as iu-s : « mit a-tegīt? » Inna-i-as iu-s : « an ian ongemar. » Ig'r-as; ellig' ad iuška ar dar ogellīd, enna-i-as : « iu-k aiad? » Inna-i-as ongemar : « lawah, ia sīdi, g'èr[13] ofig'-t g'ian wanu, neaki ia-was gmareg' izem, imil iźri-i, iruel ikšem s-ian wanu at-fareg'-t, afeg'-tin išša temg'art afruk' ar-ialla; eng'eg' izem isig' afruk, afeg'-tin ittiagas g'-iggi teg'urut-ens. » Inna-i-as ogellīd a ia'-sī figgi tog'urut-ens. Iźar-t ogellīd, ia'fen aual n-ongemar isha[34], uala aual n-munejjimīn [2] elli i-as innan. Inker ogellīd imun dīs isenn iss-iga iu-s, iawit ikšem dar immi-s, iggaur dīs. Agellī iadun aillig' immūt[9].

5. Ensarn[35] medden iu-s n ugellīd netta aigan agellīd g' el-moda"[36] n-baba-s. Ifki i-ngomar kullu ma[22] ira g'-el-k'ater-ns[37] wala tamg'art-īnī. Iggawer afruk', iga agellīd oggar n-baba-s. Iga

signal donné, le jeune homme sauta sur sa monture et s'élança aux côtés du roi. Il combattit avec ardeur et tua maint ennemi. Dans la mêlée, il se trouva serré de près par plusieurs cavaliers. Il lança son javelot contre l'un d'eux. Le javelot manqua le but et s'enfonça dans l'oreille du roi. — Le roi tomba. Les gens de la suite se saisirent du meurtrier et l'amenèrent au roi. « Qui es-tu? dit le monarque. — Je suis le fils du chasseur. » On fut quérir le chasseur et on l'interrogea. Il raconta que ce n'était point son fils, et comment il l'avait trouvé dans le caveau, blessé aux épaules, entre les pattes d'un lion qui dévorait sa nourrice. Le roi fit découvrir les épaules du jeune homme et vit les traces des anciennes blessures; il crut au récit du chasseur et se rappela en même temps la prédiction des astrologues. Alors il emmena avec lui celui qui était son fils et le conduisit à sa mère.

5. (Cependant la blessure faite par ce fils empirait); le roi s'affaiblit et mourut, et le peuple proclama le jeune homme à sa place. Le (nouveau souverain) combla le chasseur et sa femme de tous les biens qu'ils dési-

33. نشّاب. — 34. صحّ. — 35. نصر. — 36. الموضع. — 37. الخاطر.

ljīd[38], iga šegie"[28]. Inker iffareq[39] el-māl[40] iggūten f-medden ferhan[41], ser-s medden bahra[37] ellig' iga ljid[38], imma baba-s or-iga ljid[38] iat.

6. Inker ismun l-emhal[31] iggutnin, iftu s-temazirt elli ia"san[29] i-baba-s; immag' dīsen, iššı-ten kollo-[2] ten; iengi' img'aren-isen; iurrid fi h'ālatu[12]. — Elleg' isella ian ogellīd iadnin iss-immūt baba-s, ismun l-emh'al[31] iggutnin, iuškad s-dar ofruk' ira iamż l-emdint[26]. Isella ofrok' ig'aian agellīd; enker inorżum Bèt-el-malens[42], ilhu[16] ar-ismun l-emhal[31] iggutnin. Ha ai agellīd ilkemd l-emdint[26] n-afruk' elli igan agellīd g' el-makan[43] en-baba-s. Inker ofruk', iffug' ser-s, immag' ig'leb-t[44] ofruk' g' el-h'īn[17], iameż-t, ibbi ik'f-ens, iawi kollu-ma[22] ddar-s illan; ifrah'a[41] ofruk' wala ma-ddis illan. Iggaur. Tekemmel[45].

rèrent. Il fut plus grand que son père, parce qu'à la même bravoure il joignit plus de générosité[46].

6. Il fit de grandes distributions au peuple qui lui manifesta sa joie. Ensuite il réunit une armée puissante et marcha contre les tribus qui s'étaient mises en révolte (du temps) de son père. Il les battit, mit le pays à sac, tua les chefs et rentra au milieu des siens.

Un roi voisin, ayant appris la mort de son père, vint avec des forces considérables attaquer sa capitale. Mais, à la première nouvelle, le jeune souverain avait ouvert le trésor d'État et recruté des troupes nombreuses. Quand l'ennemi approcha, il sortit à sa rencontre, le battit incontinent, le fit prisonnier et lui coupa la tête. Il s'empara de tout ce qu'il avait apporté avec lui. (Grande) fut la joie du vainqueur et de ses sujets sur lesquels il continua à régner paisiblement[47]. (Fin.)

38. جواد. — 39. فارق. — 40. المال. — 41. فرح. — 42. بيت المال. — 43. المكان.

44. غلب. — 45. تكمّل. — 46. Mot à mot : « Il fut roi plus que son père ; il était généreux, il était brave. Il se mit à distribuer des richesses nombreuses au peuple ; le peuple fut très joyeux de lui, parce qu'il était généreux ; mais son père n'était pas généreux du tout. » — 47. Mot à mot : « Il demeura. »

IV

AVENTURES DE DEUX ENFANTS PERDUS DANS UNE FORÊT PAR LEUR PÈRE

Le-qist[1] n ian urgaz i'tahaln[2] d iat tem'gart' iarōn did s sin tarwa, ian ofrok' d iat tferok't'. Ikén(n) z-zman[3] kra t'emmet'[4] temg'art', g'aman az d sin tarwa. Ikken mannīka i'tahaln[2] d iat iâḍni. G'ailli i'gan tawuri-ns ar iftū kaigat as, igmorn ar n itamż snat' tskorīn d kra n igdād; e'wurri n s tegemmī-ns, ifk tnin i temg'art' tsnū tnin, ar n ittasi iat' t'skort' intan temg'art'-ennes, ar n iakka tisnat' tskorīn é ufrok' d wultma s. Kénen g'ailli dekkan tsa'wul d sers t'emg'art', tnna i as : « a irgaz-īnô, ka'igat as ar t'ftūt' t'keltén g' odrar ar tadgwat' t'awit' ag' n snat' tskorīn ad d(i) kra n igdād; g'īlad drusent' ikkūz midn, g'īlad ma tskert' i sin tarw' aiad? Hatnin moqqorn, azn tnin s dar kra iâḍni manig'a t'k'dāmen[5] f īgūian sn, ig' ur trīt' (e)nekkén ad ftūg' s mani iâḍni. » Isa'wul n sers urgaz-ennes, inna i as : « aska (e)ra d asn siggileg'

a. 1. On conte qu'un homme s'étant marié eut de sa femme deux enfants, un garçon et une fille. Quelque temps après, la femme mourut lui laissant ses deux orphelins. Lui attendit un peu et se remaria.

Or cet homme avait coutume d'aller chaque jour à la chasse. Quand il avait pris deux perdrix et quelques oiseaux, il rentrait au logis et donnait le gibier à sa (seconde) femme qui le faisait cuire : il y avait une perdrix pour lui et la femme; l'autre était pour le petit garçon et pour sa sœur.

2. Les choses allaient ainsi, lorsqu'(un jour) la marâtre dit (à son mari) : « Mon homme, tous les jours tu vas courir la montagne jusqu'au soir, et tu ne rapportes que deux perdrix et quelques oiseaux; c'est peu pour quatre estomacs [6]. Que vas-tu faire maintenant de ces deux enfants? Les voilà grands; envoie-les donc quelque part où ils travailleront à leur compte [7]. Si tu n'y consens pas, quant à moi je vais ailleurs. — Demain, lui répondit l'homme, je leur chercherai du service. » Le lendemain, il

1 القصّة. — 2. تأهل. — 3. الزمان. — 4. مات. — 5. خدم. — 6. Mot à mot : « hommes. » — 7. Mot à mot : « tête. »

manig'a t'k'dāmn [8]. » Askalens i'ftū ar isiggīl kullu ma ila was, wur n iūfī ma iran sén iferk'an elli-ns. Iwurri n, tnna i as : « g'īlad mr ra d asen tskert'? » Inna i as : « wur t as sneg'. » Tnna i as temg'art' : « awi tnin iaw was did k s tagant, tejlū tnin ar siggiln, ar dromen ftūnen s kra en temazirt' iāḍni. » Inna i as urgaz-ennes : « aska (e)ra tnin awig' dīd i, flek' tnin k' tagant. »

Han tafrok't' ellī imqorn f o'frok' ar tsflīd ma itte'ni baba-s d inna-s. Tniker d tafrok't' 'lli tasé n iat terialt' g' ōfus-ennes, tnna d : « g'īlad ellig' babatneg' ira 'g'n ijlu k' tagant', annasig' masa n tallamg' [9] ag'āras. » Ar tasī kra en tallūzin [9], d(i) kra en tīnī [10], d(i) kra en ez-zebīb [11], d(i) kra en ilammen; tsmun tnin, t'ege tnin k' tarialt'-ennes, t'gun. Askalens, han babat-sn i'senker tn; šanin kra. Inna i asn : « a tarwa-nô, ka'igat as t'ggawerm en k' ti'gemmī; g'īlad ad did i t'mūnem s tagant', at tstaram īmik ka'igat as ar aun iskar n tag'ausa i'fulkīn. » Innan as : « Nera, a babat-neg'! » Enkern d, izwur asn babatsen, itabaa'' [12] tén ofrok'; t'ggerūn tafrok't' ar ftūn anškinnā s aftūn, han tafrok't' ar tasī īmik s īmik n g'ailli

passa la journée en recherches; mais il ne trouva (personne) qui voulût de ses enfants. « Que vas-tu faire? lui dit sa femme à son retour. — Je ne sais. — Eh bien! fit-elle, prends-les quelque jour avec toi dans la forêt; tu les y laisseras; quand ils se seront fatigués à te chercher, ils iront dans un autre pays. » Le mari répondit : « Demain, je les emmènerai et les perdrai dans le bois. »

3. Or la fille, qui était l'aînée, entendit la conversation de son père et de sa mère. Elle se leva et se passa au bras un panier, disant : « Donc, puisque notre père veut nous perdre dans le bois, j'emporterai de quoi marquer le chemin. » Elle prit quelques amandes, des dattes, des raisins secs, du son, et mit le tout ensemble dans le panier, puis se coucha.

4. Au matin, le père éveilla les enfants. On mangea. Alors il dit : « Mes enfants, vous restez toujours à la maison; venez donc au bois avec moi; un peu de promenade chaque jour, cela vous fera du bien. » Ils répondirent : « Père, volontiers! » On partit. En avant marchait le père, suivi du garçon; la fille se tenait en arrière, et tant qu'ils cheminèrent, elle puisa dans le panier et en jeta au fur et à mesure le contenu, par petites poignées [13], sur la route.

8. عَلَّم. — 9. اللوز. — 10. التّين. — 11. الزّبيب. — 12. تبع. — 13. Mot à mot : « peu à peu. »

t'gan k' tarialt', ar t' teluah'[14] g' ôg'āras īmik s īmik, aillig' d lekemen tożżomt en tagant'. Inna i asn babat-sn : « a tarwa-nô ggawurat' g'īd ; hat'én termim ar serī tt'qālem ar d n wurrig' d k' tōgōmōrt', neftū n s t'egemmī. Amżat' hama tštām, hama tssām ar d n aške'g' d. »

Iftūn wurgaz an ar i'gummar g'odrar g'īk 'llī iad illi iskār ka'īgat as, aillig' d iumż g'ailli d itamż g' igdād d snat' tskurīn. Ikkén ian ug'āras iāḍnin; iwurrī n s te'gemmī-ns.

Han iferk'an an ar t'qaln ar tużżumt in was, babat-sn wur n iwurrī s dar sen. Isa'wul n ofrok' an meżżīn, inna d é wultma-s : « a wultma, ag' l-uqt[15] ad babat'-neg' d ar it'e'lī k' te'gemmī ka'īgat as; ik' trīt' an neftū s te'gemmī. » Tnna i as tafrok't' : « ia 'llah[16] og'd. » Amżnin ag'āras ar zīgizn. Tzwar n tafrok't' ar temnad g'ailli tlŏh'[14] n g' o'g'āras, t'et'abaa"[16] t'én, aillig' d lekemen t'i'gemmī. Tnna ias tafrok't' : « a gmo, kešm n s te'gemmī, t'ggawort n g' ôseds an, nekkīn ad ggawerg' g' og'wan iāḍni; han nežer ma itt'e'ni babat-neg' d innat-neg'. » Ggawern ka'igat ian gīsen g' ian ôseds.

Han imensī inwā; sers tén tamg'art', bdū n tasī d iat' tskort',

5. Quand ils furent au milieu de la forêt, le père dit : « Mes enfants, restez ici ; vous êtes fatigués. Attendez-moi jusqu'à ce que je revienne de la chasse ; nous rentrerons ensemble à la maison. Tenez, voici de quoi manger et de quoi boire jusqu'à mon retour. » Il s'éloigna et chassa dans la montagne comme il avait accoutumé de faire ; il prit sa proie ordinaire, des oiseaux et deux perdrix ; ensuite, par un chemin détourné, il regagna son logis.

6 Les enfants avaient attendu jusqu'à midi ; le père ne reparaissait point. Le petit garçon parla à sa sœur : « Ma sœur, dit-il, c'est l'heure où tous les jours notre père est (déjà) à la maison. Si tu veux, nous rentrerons aussi. — Par Dieu, en route ! » reprit la fille. Ils se mirent en route, la fille en avant ; celle-ci cherchait des yeux ce qu'elle avait jeté sur le chemin et suivait la trace. Ils arrivèrent ainsi à la maison. « Mon frère, dit alors la sœur, tiens-toi dans cette mangeoire, et moi dans celle-ci ; nous verrons ce que diront notre père et notre mère. » Ils se blottirent chacun dans sa mangeoire.

7. Or le souper était cuit. La femme le servit ; ensuite elle commença

14. لاح. — 15. الوقت. — 16. يا الله

t'efk tén i urgaz-nnes, tasi n tisnat' tskorīn, t'ge t'én ag' le-guddām [17] -enns, tnnad i urgaz : « żer d g'īla ka'igat ian gīg-neg' dar s iat' tskort'! » Isa'wul n urgaz, inna d : « han taisg'art'-nnek, a ie'w-i! » Tsa'wul d temg'art', tnna d : « han taisg'art'-nnek, a illi! » Han iferk'an sellan asen; enkern d ar tażza'ln. Isa'wul d ofrok', inna i az d : « ha-iin, a ba'ba! » Tsa'wul d tfrok't', tnna i az d : « ha-iin, a inna! » Lekemen tnīd, ggawern. Asén d dag' iat' tskort' i sén iferk'an; bedôn tén netnīn se'nit-sen; temg'art' d urgazenns bdūn tissnat'. Sén(n) imensī. Han iferk'an ftan ka'igat ian manig'a n igguan.

Tniker d temg'art', tebdūn [18] ar tzī d urgaz, tnna i as : « a wallī ifâalu [19] isker d tskarkst! Han iferk'an wur tnīn tejlit'; g'īlad ellig' d wurrīn s te'gemmī, nekkīn (e)ra d ftug' s manī iâḍnin. » Isa'wul d wurgaz, inna i as : « aska, (e)ra tnīn awig's manī iaggôgn, wur(r) ad i'san ag'āras masa d twurrain s te'gemmī. » Tafrok't' ar a'sen tsflīd; tasé n dag' tarialt'-nns ar n gīs t'ggā kra n tinī [1] d kra en ezzebīb [2] d ilāmn; tsmun d g'ailli tūfā t'egé t'īn k' tarialt'-nns. Askalens inker d babat-sen, inna i asen d : « a tarwa-nô, ia 'llaht' [18],

par prendre une perdrix qu'elle donna à son mari; pour l'autre, elle la plaça devant elle et dit : « Regarde, maintenant chacun de nous a sa perdrix. » L'homme fit : « Voici ta part, mon garçon. » Et la femme : Voici ta part, ô ma fille. » Les enfants entendirent et s'en vinrent tout courant : « Me voici, papa! » disait le garçon. « Me voici, maman! » disait la fille. Ils se pressèrent contre leurs parents; ils prirent place et reçurent encore une perdrix à partager entre eux, pendant que l'homme et la femme se partageaient la seconde. Après le souper, chacun des enfants s'en alla dormir comme de coutume.

8. Alors la marâtre se leva et commença à quereller son mari : « Ce sont là tes exploits, tes menteries! Tu n'as point perdu les enfants; et moi, puisque les voilà revenus, je leur cède la place [20]. — Demain, fit l'homme, je les conduirai bien loin, de façon qu'ils ne connaissent plus aucun chemin qui les mène chez nous. » La fille écoutait. Elle reprit son panier [21]; elle y mit encore dattes, raisins secs et son, tout ce qu'elle trouva.

9. Le lendemain, le père appela : « Mes enfants, allons! Suivez-moi

17. قدّام. — 18. بدا. — 19. فعل. — 20. Mot à mot : « je m'en vais ailleurs. » — 21. Mot à mot : « pour y mettre des dattes, etc., elle réunit ce qu'elle en trouva et le mit dans son panier. »

mūnat' did i dag' ad gomorg'. » Sa'wuln d iferk'an, innan as : « (e)nrā ad did k innmūn, ad wur tskert' zund i'dgam. » Isa'wul d ser sen, inna i asn d : « tawolat ad wur(r) akun feleg' zund i'dgam. » Ftūn mun did s; izwar d wurgaz, t'etabaa''[12] t' illi s. d ofrok' an i'gguran itabaa''[12] tn k' t'g'ordėn. Ar zigīzn, han tafrok't' ar dag' tluwah'[14] (e)g'ailli t'ga n k' tarialt'-nns, ar t'ftū ar n tluwah'[14] īmiks imik gŭma-s itabaa''[12] t'én ar n ismūna g'ailli d tluwah'[14] wultma-s. Ar zigīzn aillig' d lekemenīn tożżomt' n udrar. Inna i asn d babat-sn : « a tarwa-nò, ggaura'tn g'īd, ha't'én tormīm, g'ılad (e)ra d wurrig', wur(r) an matleg'[22]. » Iftū n, igŭmör d aillig' d iumż dag' g'ailli bedda d itamż; iamż (o)n ag'āras iâḍuin, ewurri n s te'gemmi-ns, ia'f n temg'art', inna i az d : « g'assād tarwa-neg' wur(r) ad roh'en[23] s te'gemmī, felek' tnin g' manī iaggôgn. » Tsawul d ser s temg'art', tnna i as : « ar tadguat' l-woqt'[15] n i'mensī, ad żreg'. » Ke'nĭn aillig' d inwa i'mensī, sersen t' bedun t'in dag'; tasī n iat' tskort' t'efke t'in é urgaz-enns, tasī n iat' tsers t'én le-guddām[17]-ennes. Isa'wul d wurgaz, inna i as : « ha taisg'art'-ennek, a ie'w i! ». Tsa'wul d temg'art', tnna d : « ha taisg'art'-ennek, a illi. » Ellig' sawu'ln se'nit-sen, wur asnin iwājeb[24]

encore à la chasse. — Volontiers, répondirent les enfants, nous vous suivrons; mais ne faites pas comme hier. — Cette fois, je ne vous abandonnerai pas comme hier. » Ils partirent ensemble, le père en tête, puis la fille, et le garçon par derrière. En marchant, la fille jetait peu à peu ce qu'elle avait dans son panier, et sur ses pas le garçon ramassait au fur et à mesure[25]. Quand ils furent en pleine montagne, le père dit : « Mes enfants, restez ici, vous êtes fatigués; je vais revenir et ne m'attarderai point. » Il alla chasser comme d'ordinaire, et, ayant fait sa provision, il suivit un autre chemin et rentra chez lui. Il trouva sa femme et lui dit : « Aujourd'hui, nos enfants ne reviendront pas ici, je les ai laissés très loin. — Ce soir, reprit-elle, au moment du souper, je verrai (bien). » Ils attendirent. Quand le souper fut cuit et mis sur la table, on partagea. La femme choisit une perdrix et la donna à son mari; elle plaça l'autre devant elle. « Voilà ta part, ô mon fils! » dit l'homme. « Voilà ta part, ma fille, » ajouta la femme. A l'un comme à l'autre

22. مطل. Cf. عطل, vulg. ég. « être en retard »; طَلْ « différer un payement »; طال (طوّل) « prolonger, s'attarder ». — 23. راح. — 24. جاوب. — 25. Mot à mot : « ce que sa sœur jetait en marchant. »

ian. Han temg'art' an tfrāh' [26] n, tnna d é urgaz : « Żr, g'īlad ngā d se'nit-neg', ainna illan nebdū t' se'nit-neg'. » Sīn n i'mensī-ennesen ; gun.

Han iferk'an ellī sénit-sen ggaworn g' odrar elli k' tnin i'fl babatsn. Ar iat' el-woqt' [15] isa'wul d dag' ofrok', inna i as : « a wultma, ia 'llah [16] og'd s te'gemmī! han babat-neg' isker d dag' zund i'dgam; el-woqt' [15] ad illan k' te'gemmī. » Tnna i az d wultma-s : « kl ag' d īmik. » Ki'nĕn krā. Isa'wul d ofrok', inna i az d : « a wultma, aškī d, an neš g'ailli d ufig' g' ôg'āras ellig'-d nuška. » Ar ittasī g' el-jib [27]-nns kra en tīni [10] d kra n ez-zebīb [11] d kra n el-lūz [9], ar tnin isrūs g' ôkuba-ns. Han tafrok't' ellī tebdu [18] n ar t'alla, t'egellent' [28] iżer tgŏma-s ar t'alla, i'bdu [15] n ar ialla. Tsa'wul d wultma-s, tnna i az d : « a gmo, g'īlad aiag'n nejlād ag'āras en te'gemmī; g'ailli s tin aallemeg' [9], hat'én tsmunt'; żer d aḍô iad izri n, hat'in iūiel d kulle-šīt [29] n ilamn elli n loh'eg' [14]. » Ar t'ellin g' udrar sénitsen, aillig' d ilkem d g' iéd wur ūfīn a'gāras masa n twurrain. Tsa'wul d tfrok't', tnna i az d : « a gmo, g'uli ag'n s šejart [30] an ag gīs nens ar aska. » Ug'lin d s šejart' [30] an ag 'Ili; gūnen gīs, aillig' d ilkem d tożżomt' en iéd, ar sflīdn iuššan k' ka'igat' tasga.

personne ne répondit. Cette femme en fut toute joyeuse : « Vois maintenant, dit-elle, que nous sommes tous deux, nous avons deux parts pour chacun de nous. » Ils mangèrent leur souper et dormirent.

10. Cependant les enfants étaient restés dans la montagne où leur père les avait quittés. A un moment, le garçon prit la parole et dit à sa sœur : « Allons, en route pour la maison! le père nous a fait comme hier; voici l'instant où il est rentré! — Attends un peu, » fit-elle. Après une pause, l'enfant dit de nouveau : « Approche, ma sœur, mangeons ce que j'ai trouvé sur le chemin par où nous sommes venus. » Il tira de sa poche des dattes, des raisins secs, des amandes qu'il plaça sur ses genoux. Alors la fille se mit à pleurer amèrement; en voyant ses larmes, son frère aussi pleura : « Mon frère, dit-elle, maintenant nous avons bien perdu le chemin de la maison; ce qui devait nous le marquer, tu l'as ramassé. Vois, le vent a passé et emporté tout le son que j'avais semé. » Ils errèrent dans la montagne. La nuit vint, ils n'avaient pas encore trouvé le chemin du retour : « Mon frère, dit la fille, montons sur cet arbre pour y passer la nuit. » Ils escaladèrent l'arbre et s'endormirent; mais, vers minuit, ils entendirent les loups qui hurlaient de toutes parts.

26. فرح. — 27. الجيب. — 28. قلّيل. — 29. كل شي. — 30. شجرة.

Ifu n ez-zman [*], enkern d iferk'an an ar t'llin g'id wur d g'id, ar tmnadn ian urgaz iaggôgn ezzeg' gisen. Ftûn s dar s ar tazzäln, aillig' d t'in lekemen. Innan az d : « a irgaz ad i rebbīn [31] ad ag' d t'melt' ag'āras s kra en temazirt'. » Isa'wul d ser sn urgaz ad, inna i a'sn : « a tārwa-nô, nekkīn wur k'alidog' [32] kīgan k' temi'-zar ad; g'ilad amża'tn tag'arast ad meżżīn, t'ftūm n did s ar d n tāfém sin ig'ara'sn, ian g' ozlemad d ian g'ôfasī. Amża'tn han snat' t'kôrin [33] n i'falan, iat' gīsent' t'gan tu'mlilt', iat gīsen t'gan todlait'; ik' tlekem ig'ara'sn, tloh'em [14] tnin s i'ginnā [34], innad t'kka n tum-lilt', tamżom t'; innad t'kka d todlait', a t'én wur tamżom. »

Zaidnin sén iferk'an an ar zigizn. Isa'wul d ofrok', inna d e wultma-s : « a wultma, fk iéd t'ikôrin [33] an, at nežereg'. » Iamż tnin dar wultma-s, ar ser sn i'tlaâb [35], ar tnin itluah' [14] iat' s iat', ismun tnin g'īkan aillig' d kulle-ši [**]-tn t'fsint', k'aldnt' [32]. Inker d ofrok' an iloh' [14] tnin, ar izzigiz d wultma-s, aillig' d lekemen d sén ig'ara'sn. Tsa'wul d wultma-s, inna i az d : « a gmo, ha sén i'gara'sn d elli s ag' inna wurgaz 'llī, fk iéd t'ikôrin ellī ag' ifkā. » Isa'wul d ufrok', inna i az d : « a wultma ar ser sen tferrajeg' [36],

11. Aux (premiers) feux du jour, ils se remirent en quête de çà et de là; enfin ils aperçurent un homme dans le lointain et coururent vers lui : « Pour l'amour de Dieu, lui dirent-ils dès qu'ils furent proches, indiquez-nous un chemin qui conduise à quelque pays. — Mes enfants, répondit l'homme, moi-même je ne fréquente pas beaucoup dans ces parages; mais prenez ce sentier; vous le suivrez jusqu'à ce que vous trouviez deux chemins, l'un à gauche, l'autre à droite. Voici deux pelotes de fil, une blanche, une noire : quand vous serez au carrefour, jetez-les en l'air et prenez le chemin du côté où ira la blanche. Pour le chemin de la pelote noire, évitez-le. » Les enfants s'éloignèrent.

12. En route, le garçon dit à sa sœur : « Sœur, donne-moi donc ces pelotes, que je voie. » Il les prit de sa sœur et se mit à jongler, les lançant, les rattrapant l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'elles fussent toutes dévidées et le fil embrouillé. Alors il les jeta et rejoignit sa sœur. Quand ils furent arrivés aux deux chemins, celle-ci lui dit : « Mon frère, voici les deux chemins dont nous a parlé cet homme, rendez-moi les pelotes qu'il nous a données. — Ma sœur, je me suis amusé avec, et comme

31. ربّ. — 32. خالط « fréquenter », خلّط « emmêler ». — 33. كُرَة. — 34. جنّة. — 35. لعب. — 36. تفرّج.

aillig' d helkent'[37], loh'cg'[14] tnin. » Tnna i az d : « a gmo, ha ieg' dāg' nra d nejlū ag'āras. »

Amżnin iau g' ig'ara'sn ellī ar zigi'zn, aillig' d i'lkem d g'ie'd, wur n ūfīn amia n l-aamert'[38] g' ug'āras-ennesn. Ar temnadn g' ia l-makān[39] iaggôgn kra n ti'faut'; aillig' d t lekemen a'fin d iat' ti'-gemmī możżikn a'fin tid trżom. Kešemnin, t'qen tiflūt'. Ellig' d kešmn, ar tmnadn iat' tag'znt', tsa'wul d ser sn, tnna i asn d : « man ikšm n? » Tsa'wul d tafrok't' tnna i az d : « nekkunin, a tafqert'[40]! » Tsa'wul d ser sn, tnna i asn : « minna'u a te'gam? » Tnna i az d tafrok't' : « nekkīn d ugmo. » Tsa'wul d tag'znt', tnna i as : « ha-ién wur sfa'weg' wur temna' deg' kīgan, ggawura'tn k' th'anūt[41] an ar d a'un fk'eg' īmensī-nnūn. » Han afrok' ie'ksôd n inna d wultma-s : « han k'tad (e)ra d ag' n tš g'iéd ad. » Tnna i az d wultma-s : « wur teksôt a gmo. » Ggaworn ar t'qăln, aillig' d tawi asn d kra n og'rom; tnna i asn d : « amżatn g'wad, ar askā żorog' mar ra d a'un skereg'. » Tftu n tebdū[15] ar n tsenwa īmensi-ns. Tag'znt' man tsenwa kre en tefūī n eg'uial: tnwā wur tnewī tš tén, t'gun d.

elles étaient toutes défaites, je les ai jetées. — Ah! mon frère, nous voilà encore égarés! »

13. Ils s'engagèrent dans un des deux chemins et marchèrent jusqu'à la nuit, sans rencontrer sur leur route aucun lieu habité. (Enfin) ils virent au loin une lumière, et en avançant dans la direction où elle brillait, ils parvinrent à une cabane dont la porte était ouverte. Ils entrèrent. La porte se referma. Ils virent alors une ogresse qui leur demanda : « Qui entre? » La fille répondit : « C'est nous, madame! [42] — Combien êtes-vous? — Moi et mon frère. — C'est que je ne vois pas, je ne distingue pas très bien. Restez dans cette petite chambre, je vous apporterai votre souper. » L'enfant eut peur : « Elle va nous manger cette nuit, » dit-il à sa sœur. Celle-ci le rassura[43]. Ils se tinrent cois[44], jusqu'à ce que l'ogresse leur donnât un peu de pain, en disant : « Mangez ceci; demain j'examinerai ce que je ferai de vous. » Elle alla ensuite faire cuire son souper. Ce qu'elle faisait cuire, c'était de la viande d'âne; et, cuite comme crue, elle l'avala, puis dormit.

37. هلك. — 38. عمار, عامر. — 39. مكان. — 40. فقيرة. — 41. حانوت. — 42. Mot à mot : « ô vieille. » — 43. Mot à mot : « sa sœur lui dit : N'aie pas peur, mon frère. » — 44. Mot à mot : « ils demeurèrent dans l'attente. »

Askalens tniker d, tnna i asn d : « a tarwa nô, g'īlad wur dar i ma d štag' g'-ass-ad é īmensī-nô; g'a[45] d ftug' annawig' kra waman g' uiddid-īnô; ig' n wur ūfig' ma d šta, ie'wi kun d ôrebbī[31] a t'gim īmensī-nô. » Tfg'on. Iferk'an an bedūn[18] ar allan se'nit-sn. G'iggī en te'gemmī iżer tnin ian ogaiwaar. Inna i asn d : « a tarwa, a ur tellām, (e)ra d a'un mleg' mamnkaad tru'gguelem. Asia'tn krat tumsin an, iat' gīsut', ik' t' (e)t'loh'em[14], g'ailli gīs illan ar inskār kīgan n išejar[30]; han tisnat' ik' tén t'loh'em[14] ar tskār asif n waman; han tiskrāt ar n tskār laumas[46]. Katn ag'āras, nekkīn ra n t'bbig' taiddit' i teg'znt'. » Nikern d i'ferk'an an ar ftūn g' og'āras. Tag'znt' akōd-nak'[15] t'qarreb[47] n s ti'gemmī, inker d ôgaiwaar ibbī asn taiddīt' ellin-s, fīn az d waman. Turrin dag', t'ege'nu t'in ar tezzigiz ar d tlikem talaint', t'aammer[48] t'in dag' s waman ar tezzigiz ar d t'qarreb[40] ti'gemmī, han agaiwa'r ibbī as tén tisnat' tuwa'l. Tnna d : « kra en tematart[49] aiād! i'ferk'ān ellī ellanin k' ti'gemmī (e)ra d erweln. » Tftu n s ti'gemmī, wur tūfī ian, ar n t'ikkat' agaiūns s og'rāb aillig' termi; t'ftū n ar tazzāl ar temnād g'illīd kan i'ferk'ān ellī, ar tazzāl.

14. Le matin, elle se leva et dit aux enfants : « Je n'ai plus rien à manger pour mon souper de ce soir; je sors, avec mon outre pour apporter de l'eau; et si je ne rencontre rien de bon à manger, c'est Dieu qui vous aura amenés pour me servir de souper. » Les pauvres enfants se mirent à pleurer. Du haut de la maison un corbeau les voyait. Il leur parla : « Enfants, ne pleurez pas. Je vais vous indiquer les moyens de vous sauver. Acceptez ces trois sachets : si vous jetez ce que renferme le premier, vous verrez paraître[50] un fourré d'arbres; si vous jetez le contenu du second, ce sera une rivière; avec le troisième, des rasoirs. Prenez du champ, moi je vais crever l'outre de l'ogresse. » Les enfants gagnèrent aussitôt la route, et au moment où l'ogresse s'approchait de la maison, le corbeau s'élança et lui creva l'outre; l'eau se répandit. L'ogresse s'arrêta, raccommoda l'outre et retourna pour la remplir de nouveau à la fontaine. Près de la maison, le corbeau (fondit) une seconde fois sur l'outre et la creva : « Étrange! dit l'ogresse. Les enfants qui sont là-dedans vont se sauver. » Elle entra dans la cabane; il n'y avait plus personne. Alors elle se frappa la tête contre les murs en poussant des cris; puis elle courut dehors, et ayant reconnu dans quelle direction étaient les enfants, elle se mit à leur poursuite.

45. *Sic.* — 46. الموس, pl. المَوَاس. — 47. قرّب. — 48. عمّر. — 49. Cf. مَأثَره et مُوثِّر. — 50. Mot à mot : « cela produira. »

Aillig' d t'qarreb[47] d ātn tlikm. t'gelleb[51] d tafrok't' ellī, tnna i az d : « a gmo, ar n tenma'deg' kra ar itazzāl t'gordin-enneg' i'lan ansk n ogdīd. » Ar tazzaln, t'gelleb[51] d, tnna i az d : « a gmo, hat'in g'īlad ar t' temna'deg' i'la d ansk n o'răm. » Ar tazzaln; ken īmik, t'gelleb[51] d tafrok't', tnna i az d : « a gmo, tag'zönt' aiād ag' d i'lkemen! » Tfsī n iat' tūmist' t'loh'[14] tin g' ôg'āras. Nikern d kada n esejari[30]. T'kkén īmik ar t'temnād, t'ezri t''in. Tfsī n iat' iâḍni t'loh'[14] tin g' ôg'āras: ar tt'mnad, inker d ian wasif muqqorn. Ar tazzaln; kin d kra ar tmnadn; tag'znt' dag' tlikem tnin. Tās n tafrok't' iat' tūmist' iâḍni, tfsī t'in, tloh'[14] tïn g' ôg'āras. Ig n kulle-šīt[29] ag'āras 'llī lau'mas[46] de tisnt'. Ilan tag'znt' ar t'eftū, lau'mas[46] ellī ar-as t'ebbīn idarn-ns, tīsnt' ar as t'kssem n g' idarnennes. Wur söl tzdar a'tnin tlikem. Tsawul d ser sn, tnna i asn : « a tarwa-nô, g'īlad ellig' d trwulem, ak kunin wussag'[52], i'g' n tūfam g' ôg'āras-innun ian izimr i'gun g' ôg'āras i'lin g'iggī-ns tuzlin, ar, it'e'nī « ma iéd itks n ta'dut ad g'iggī-nô », ad as t wur t'kisın. » Tnna i asn d t'isnat' : « a tarwa-nô, ig' n tūfam sén igdād mag'n d, a tnin wur tfukkum[53]. » Tiskrat' : « a tarwa-nô, ig' n tū-

15. Comme elle était sur le point de les atteindre, la jeune fille se retourna : « Mon frère, dit-elle, je vois quelque chose qui court derrière nous; c'est gros comme un oiseau. » Ils reprirent leur élan. La fille se retourna : « Ce que je vois maintenant, c'est gros comme un chameau! » Ils s'élancèrent encore; après un temps elle se retourna : « Mon frère, c'est l'ogresse, elle est sur nous! » Elle ouvrit un sachet, jeta le contenu sur la route et un fourré d'arbres sortit (de terre). Au bout d'un instant, elle revit l'ogresse. Elle ouvrit un second sachet, le jeta sur le chemin qui fut coupé par un grand fleuve. Ils (hâtèrent) leur course. Bientôt ils virent l'ogresse sur leurs traces Le troisième sachet, lancé par la fille, fit un sol tout de rasoirs et de sel.

b. 16. L'ogresse n'arrêta point sa poursuite, mais les rasoirs lui coupèrent les pieds pendant que le sel pénétrait (dans les blessures); elle ne pouvait plus avancer. Alors elle appela : « Mes enfants, puisque vous voilà sauvés, je vais vous faire une recommandation : si vous venez à rencontrer un agneau couché en travers du chemin, avec des ciseaux sur le dos, et criant : *Qui me tondra la toison qui me couvre?*, ne l'écoutez point[54]. Une autre recommandation : Si vous trouvez deux

51. تقلب. — 52. وصى. — 53. فك. — 54. Mot à mot : « ne la coupez point. »

fam snat' te'gudār[55] aammernin[46] s waman fúlkinin ag gīsn wur tsum. » T'wurri n fell asn tag'znt'.

Zaidnin ar zigi'zn sénit-sn, aillig' d lekemen ian izi'mer izzūl d k' tamā n ôg'āras, i'lin fell as tūzlin, ar it'e'ni : « ma iéd itkis n ta'dūt ad f orebbi[51] ? » Utn, zrin d i'ferk'ān an, ajjin t. Tnna i az d tafrok't' i gma-s : « hat'in, a gmo, timi'tar[49] en tg'ausiwin k'šennin[56] aian ! » Zrin d aillig' d lekemen ian(n) makān[39], a'fin d sén igdād ar tmag'an : isa'wul d ian gīsn, inna : « marr ag' ifru n? » Utn i'ferk'ān an zrin ajjin tn măg'n. Ar zigi'zn aillig' d lekemen snat' tugdār[55] aammernin[46] s kra n waman fu'lkinin. Isa'wul d ofrok', inna i az d : « a wultma, (e)ra d sug' ing'a i fad. » Tsa'wul d wultma-s, tnna i az d : « a gmo, aman an wur adiln[57], t'amat'art'[49] n(i) kra ik'ŭšn[56] aiād, nra a t nzrī, ar t'tmnat' g'ailli kullu[58] f nezrī, g'īlad zrī ag' n h'atta[59] g'īla g'wīd. » Isa'wul d gŭma-s, inna i az d : « iag'i i n i'rifi wur(r) akem n t'abag'[12], (e)ra d sug'. » Iftū n s iat tegdurt[55], i'kun n gīs annīsū, iéleh't[14] netan ula tagdŭrt[55], tg'ām n iat' wah'dut'[61] taammern[46] s waman.

oiseaux se querellant entre eux, ne les séparez point. Enfin, mes enfants, si vous faites une troisième rencontre de cruches pleines d'une belle eau, n'y buvez point. » L'ogresse les quitta là-dessus.

Les enfants se remirent en route. Ils rencontrèrent un agneau étendu sur le bord du chemin, avec des ciseaux dans (sa laine). L'agneau disait : *Qui me coupera cette toison, pour l'amour de Dieu ?* Ils le frappèrent et passèrent le laissant là : « Présage de quelque malheur, » dit la fille à son frère. Ensuite ils arrivèrent à un endroit où deux oiseaux se battaient. L'un d'eux dit : *Qui donc mettra la paix entre nous ?* Les enfants les frappèrent et passèrent, les laissant à leur querelle. Plus loin, ils rencontrèrent deux cruches pleines d'une eau magnifique. Le garçon dit : « Ma sœur, je vais boire. Je meurs de soif. — Mon frère, reprit la fille, il ne faut pas se fier à cette eau ; elle ne présage rien de bon. Passons. Considère ce à quoi nous avons échappé jusqu'à présent, puissions-nous de même éviter ceci ! — Je suis en feu, je ne t'obéirai pas et je boirai. » Il alla vers une cruche. se pencha pour y boire et disparut avec elle, au grand saisissement de sa sœur[61].

55. قدرة. — 56. خشن et حشى. — 57. عدل. — 58. كل. — 59. حتى. — 60. Mot à mot : « il disparut, lui et la cruche ; il resta une seule cruche pleine d'eau. Cette fille fut étonnée de la disparition de son frère et de cette cruche. »

Han tafrok't' ar tajjāb[61], lah'[14] n gŭma-s ula' tagdurt'[53] 'llī. Tzaid n ar tezzigiz wah'dut'[61], aillig' t'qarreb[17] d iat' temazirt' ta'f n g'ôg'āras ian omksa. Tnna i az d : « ai 'rgaz ad, irebbīn[21], a iid t'melt' ag'āras. » Isa'wul d ser s, inna i as d : « han tamazirt' wur n taggôg; ig' ad tsiggilt' mănīg' ad t'k'damt'[5], 'llan kīgan en lemmawākn[39]. » Tnna i az d: «a sīdi[63], ik' trit' a iéd tezznz d kra g'(i) ehidār ad. » Inna i as : « rig' imma d netni gan win wuskain. » Tnna i as : « Zunz ié tn d. » Izznz as tn. Tasī tnin, tk'allas[64] az d, tftū n ar ian i'g'zr. T'ggaworn ar t'ebbī ehidar, ar t'igginnū, aillig' gīsn tsker d iat' le-ksūt[65] en wuskain. T'ejarreb[66] t'in, tlūs t'in, t'nna d : « k'tad ar ra n (e)lessag' ar d żrog' t'amazirt' mamnikā t'ga. »

Tftū n aillig' d tlikem n tamazirt', t'loh'[14] n ti'melsit' ellin-s, tkešm n s le-ksūt'[65] ellin en twuskait', ar t'ftū zund wuskain. Tlikem n d i'mi en iat' ti'gemmī, t'ggawor n gīs. Izri n iu-s n ian o'gellīd, inna d : « g'ik ad īfulkī wuskai ad neg' d twuskait! » Ilkem t'in, iamż t'in, īg as n iat' tsmŏrt', iawi t'in s te'gemmī, iaj t'in g' iat' talebīt[67] k' tamā n g'illī g'a igguan. Ar kullū[68] t'īnin ik'de'mn[68] :

c. 17. La pauvre enfant continua sa route toute seule. Au voisinage d'un pays, elle croisa un berger : « Berger, dit-elle, pour l'amour de Dieu, enseignez-moi mon chemin. » Le berger répondit : « Il y a un pays qui est proche; si tu cherches où travailler, il n'y manque pas d'endroits. » La fille reprit : « Vous plaît-il, monsieur, de me vendre quelques-unes de ces peaux? — Certes, mais ce sont des peaux de lévrier. — Vendez-les-moi donc. » Il les lui vendit; elle paya et monta vers un petit coteau. Là elle tailla les peaux et, les cousant ensemble, elle confectionna un vêtement (en forme) de lévrier. Elle l'essaya et se dit : « Je m'habillerai donc de ceci pour voir comment est ce pays. » Elle partit et, aux approches de la ville, elle ôta son vêtement ordinaire, entra dans son costume de levrette, et, trottant comme les lévriers, elle (parvint) à la porte d'une maison, où elle s'arrêta.

18. Le fils du roi vint à passer : « Lévrier ou levrette, dit-il, quelle jolie (bête)! » Il alla à elle, s'en empara, lui passa un collier et l'emmena au palais. Il la mit dans une chambre voisine de celle où il dormait. Et tous les serviteurs disaient : « Quelle jolie levrette a trouvée le prince! »

61. واحد. — 62. تعجّب. — 63. سيدى. — 64. خلّص. — 65. الكسْوة. — 66. جرّب. — 67. البيت. — 68. خدم , خدّام.

« iūfa d iu-s n o'gellīd iat' twuskait' īfulkīn. » Fkīn az d īmensī-ns, sūn as manig'a t'gguan. Ggaworn ar tożżomt' n iéd.

Han iu-s n o'gellīd isellāi kra ar n ittūsū īmik s īmik. Inna d : « k'tad wur d tasūt' n īdan, tasūt' en midn aiad. » Ifāqn[69] ar itaggua g' ian enqebī[70] t'īlin t'i'faut'; ar n itemnad iat' tafrok't' a illan g'(e) lebīt'[67] elli iūjja t'in. Ar aska ellin-s, i'ftū n, irżm as n, iawī t'id. Iggawer n d kra n wussan. G'ik ellī issn iz d tamg'art' a t'gā, isa'wul n ser s. Tnna i az d : « tafrok't' adgig', ha ma iéd ijran[71] aillig' d elkemog' d g'īd. » Isa'wul n ser s iu-s n o'gellīd, inna i az d : « g'ilad ad dīd m taheleg'[2] ik' trit'. » Tsa'wul d tafrok't' ellī tra d.

Inna i az d i baba-z d : « a ba'ba, ra n taheleg'[2]. » Nikern d aitma-s ar tezén. Innan as : « i'ra n itahl[2] twuskait'! » Ar dīd s tūzén ba'ba-s, inna i az d : « a iéw-i, ik' tūfit' ma d t'tahelt'[2]. » Inker d iskern tamg'ra. Kulle-šīt[29] n aitma-s wurrin, anneftūn s g'illīg' i'ra n i'tahel[2] gūmat'-sn. Itahel[2] n isker n tamg'ra. Tfg'(o) n tafrok't' 'ellī ilsan kadā en temelsā d kadā en t'g'a'usiwin tfulkī, wur illi ma d as izdarn k' tamazirt' an ellig' d t'lla. Enkern d

On lui apporta son souper; on lui fit un lit. Vers minuit le prince entendit tousser à petits coups : « Ce n'est pas ainsi que toussent les chiens, se dit-il; c'est une toux humaine. » Par une fente, il aperçut de la lumière; il regarda et vit une jeune fille dans la chambre où il avait laissé la levrette. Au matin, il lui ouvrit et la conduisit (dans son appartement). Ils restèrent ensemble quelques jours.

19. Voyant qu'il avait reconnu qu'elle n'était point de la race des levrettes[72], elle lui avait avoué qu'elle était une jeune fille et lui avait conté ses aventures jusqu'à son arrivée au palais. Le prince alors lui dit : « Je vous épouserai si vous y consentez. » Et elle consentit. Il (alla trouver le roi) son père et lui dit : « Mon père, je veux me marier. » Les frères se levèrent, disant avec colère : « C'est une levrette qu'il épouse. » Le roi se fâcha aussi, ajoutant : « Tu as trouvé ton épouse. » Il se leva pour commander la noce[73]. Les princes se retirèrent, ne voulant pas assister au mariage de leur frère.

20. Les épousailles se firent donc. La mariée sortit couverte de vêtements et de parures magnifiques, telles qu'on ne pouvait en (imaginer) dans ce pays. A la vue de cette jeune fille (si richement) parée, les es-

69. Cf. قفا. — 70. وقب et نقبة. — 71. جرى. — 72. Mot à mot : « que femme elle était. » — 73. Mot à mot : « qu'ils fissent la noce. »

i'semgan twiwin ellig' d žran tafrok't' ellī tlisan, ftūn ar tazzālen ar t'e'nin e u'gellīd tarwa-ns : « wur d twuskait' ad dar s, iat' tafrok't' ellin wur illin k' tamazirt' ad. » Enkern d ar tazzālen. Skern d iat' temg'ra imqorn f menna'u wussan f tafrok't' an.

A g'ailli minsella ag' dar lejwad; audk' tin e wiad.

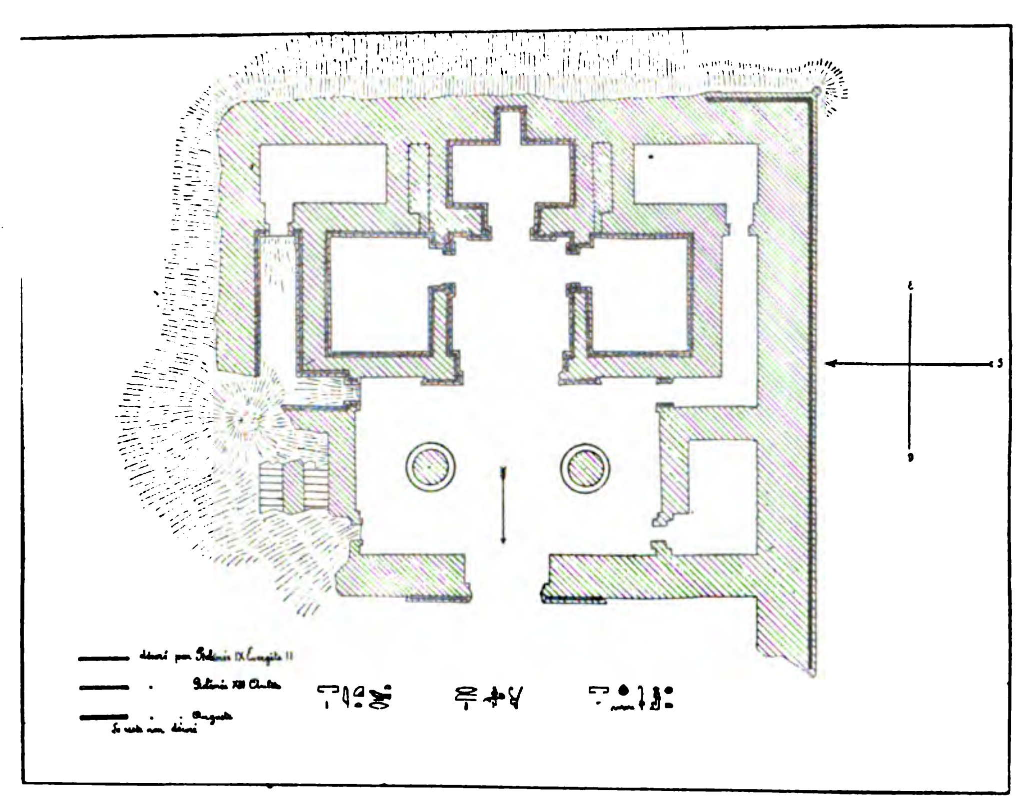
claves et les négresses s'en furent précipitamment dire au roi et à ses enfants : « Ce n'est pas une levrette qui est avec le prince, c'est une fille sans pareille [74]. » Ils se levèrent et accoururent (pour la voir). On fit une fête splendide pendant nombre de jours, en son honneur [75].

Ceci est un conte que j'ai entendu de la bouche (du maître-conteur O'MAR EHEHI [76], de la cavalerie impériale), et je le conte à mon tour à un autre.

74. Mot à mot : « il n'y en a pas dans ce pays. » — 75. Suivent d'autres épisodes qui ne se rattachent à ce récit que par le désir de conter. — 76. De H'ah'a, entre Mogador et le Sous.

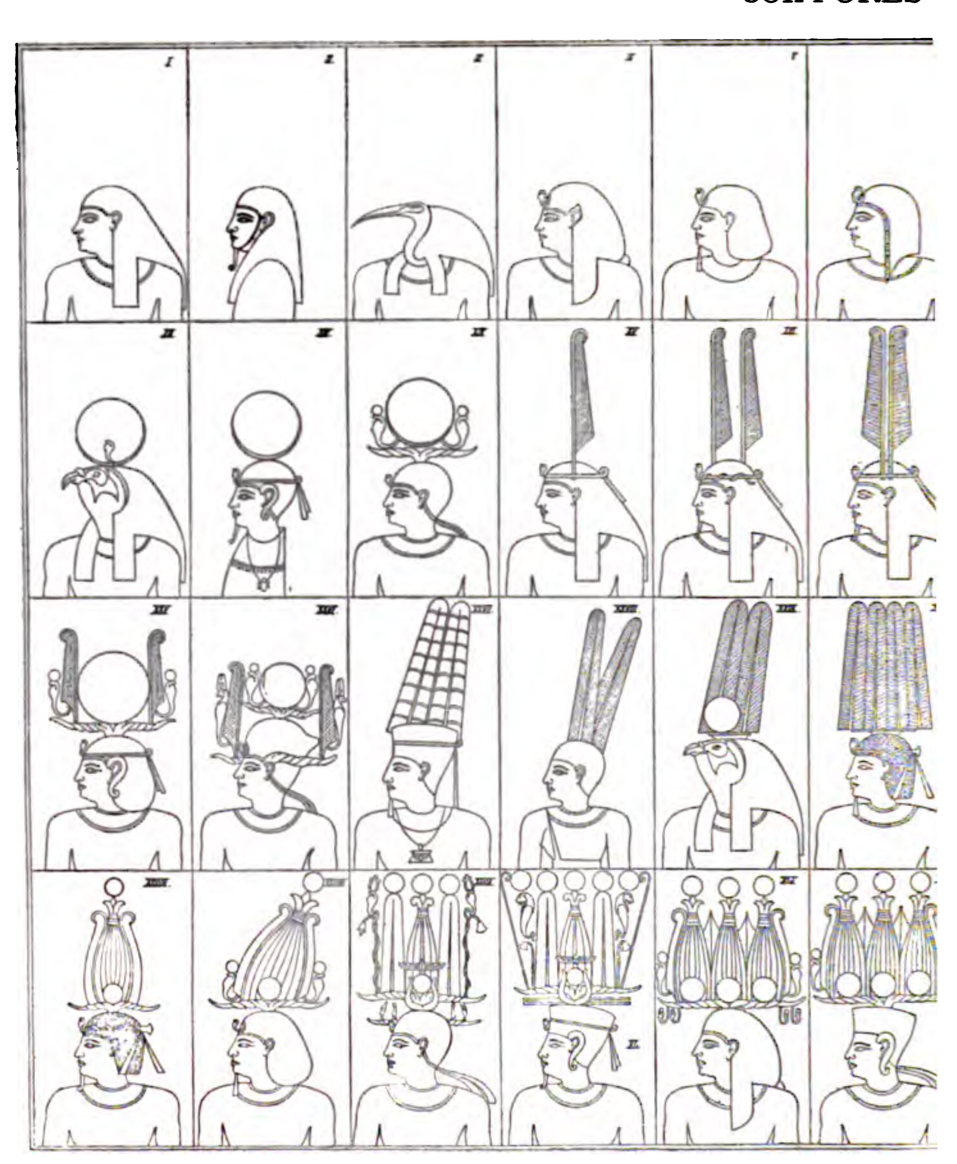
FIN DU TOME TROISIÈME

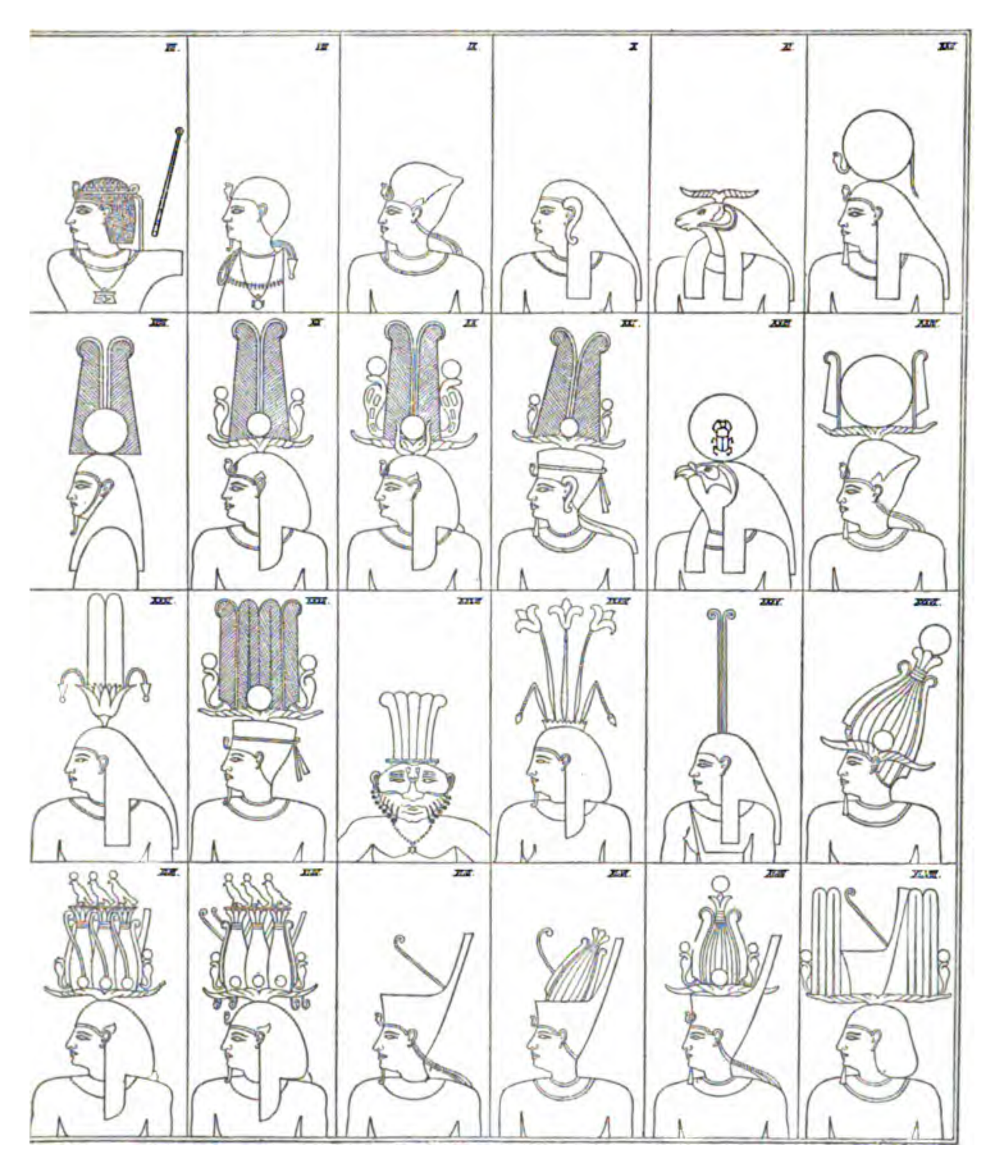
CHALON-SUR-SAÔNE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU



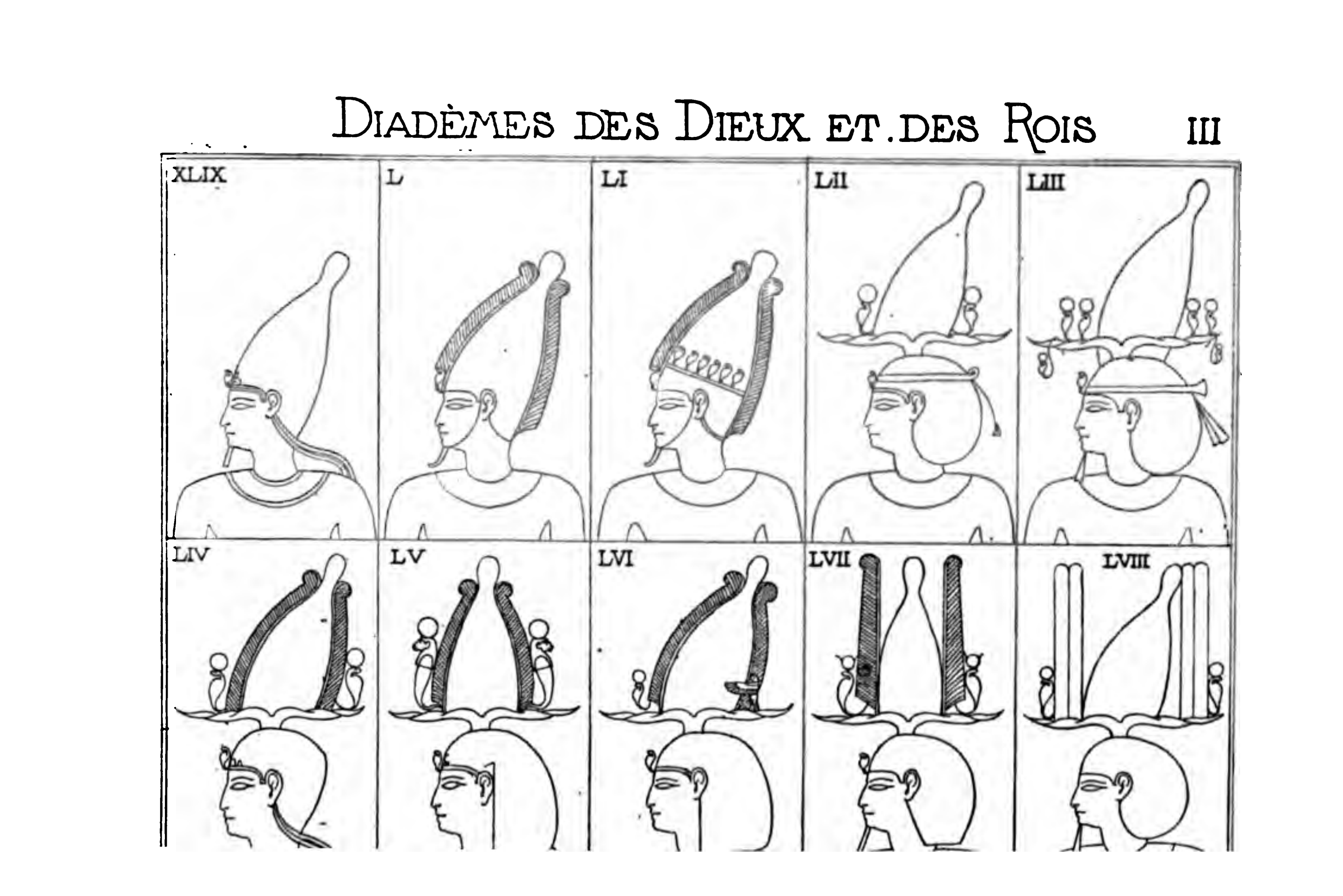
L'orientation n'est pas l'orientation vraie, c'est celle des hiéroglyphes.

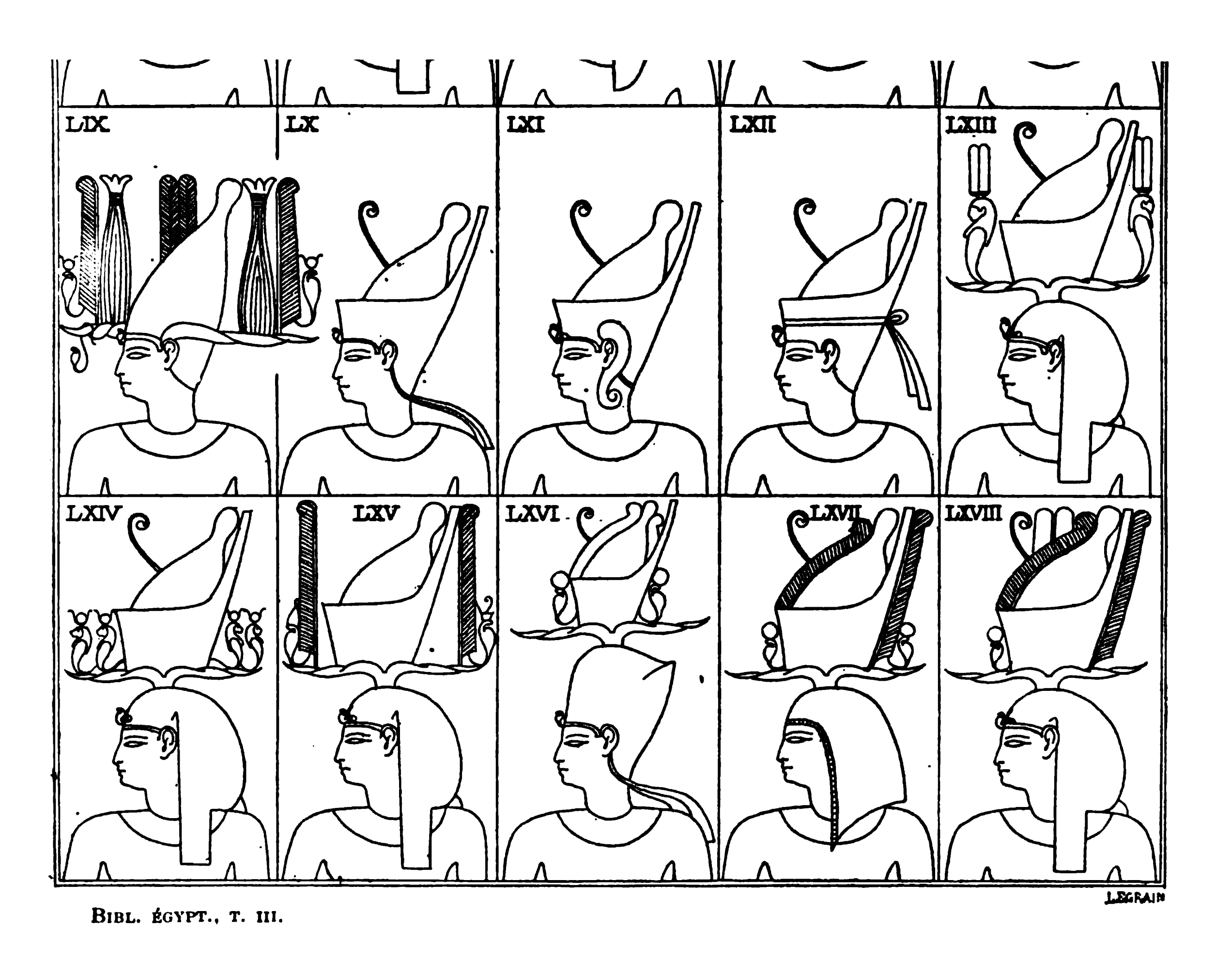
COIFFURES



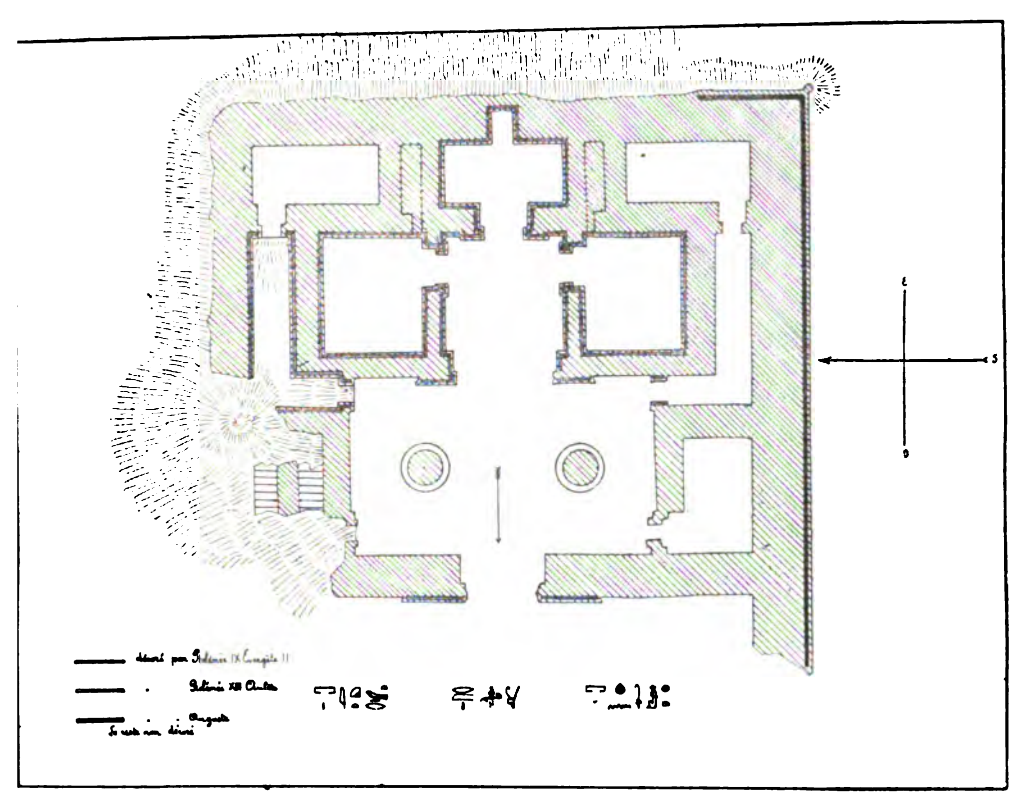


Diadèmes des Dieux et des Rois

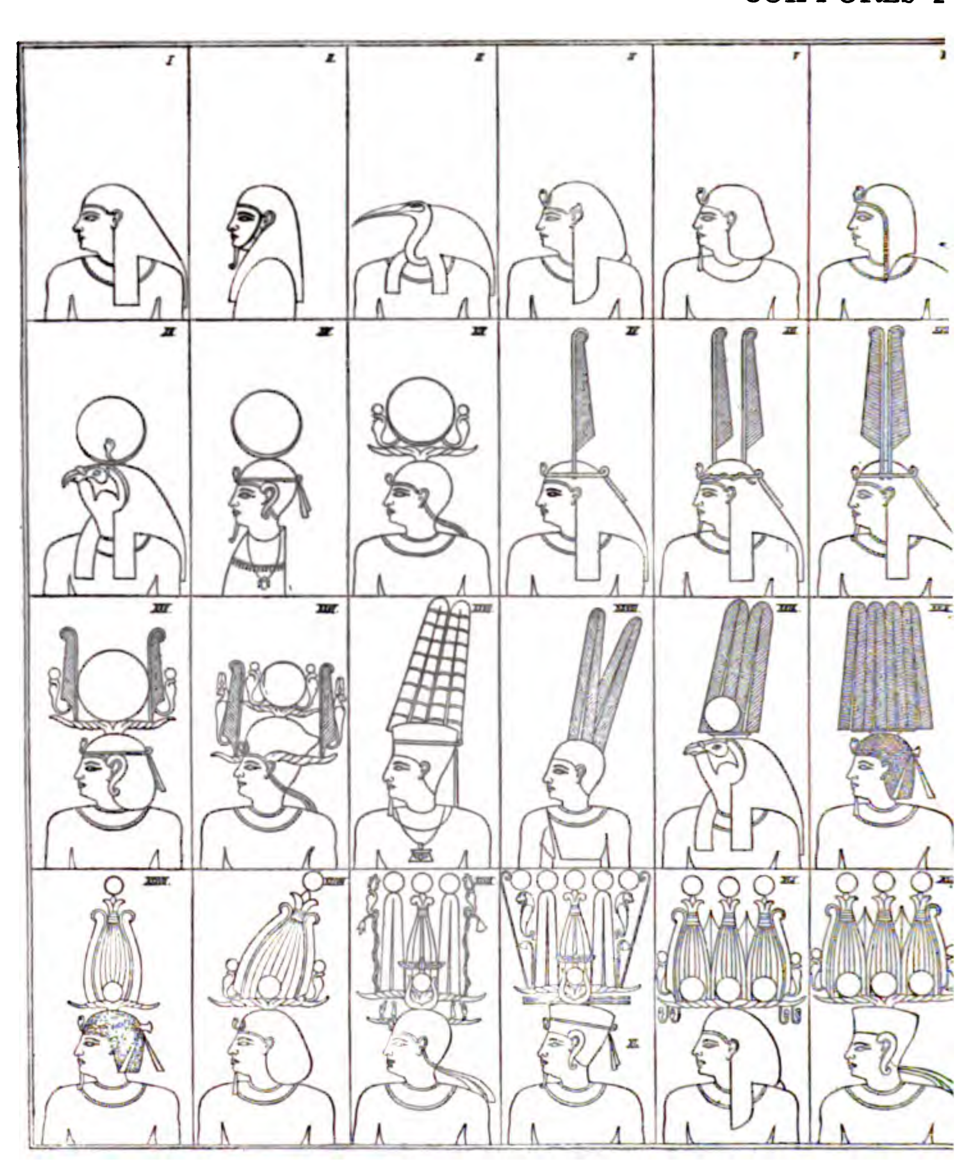


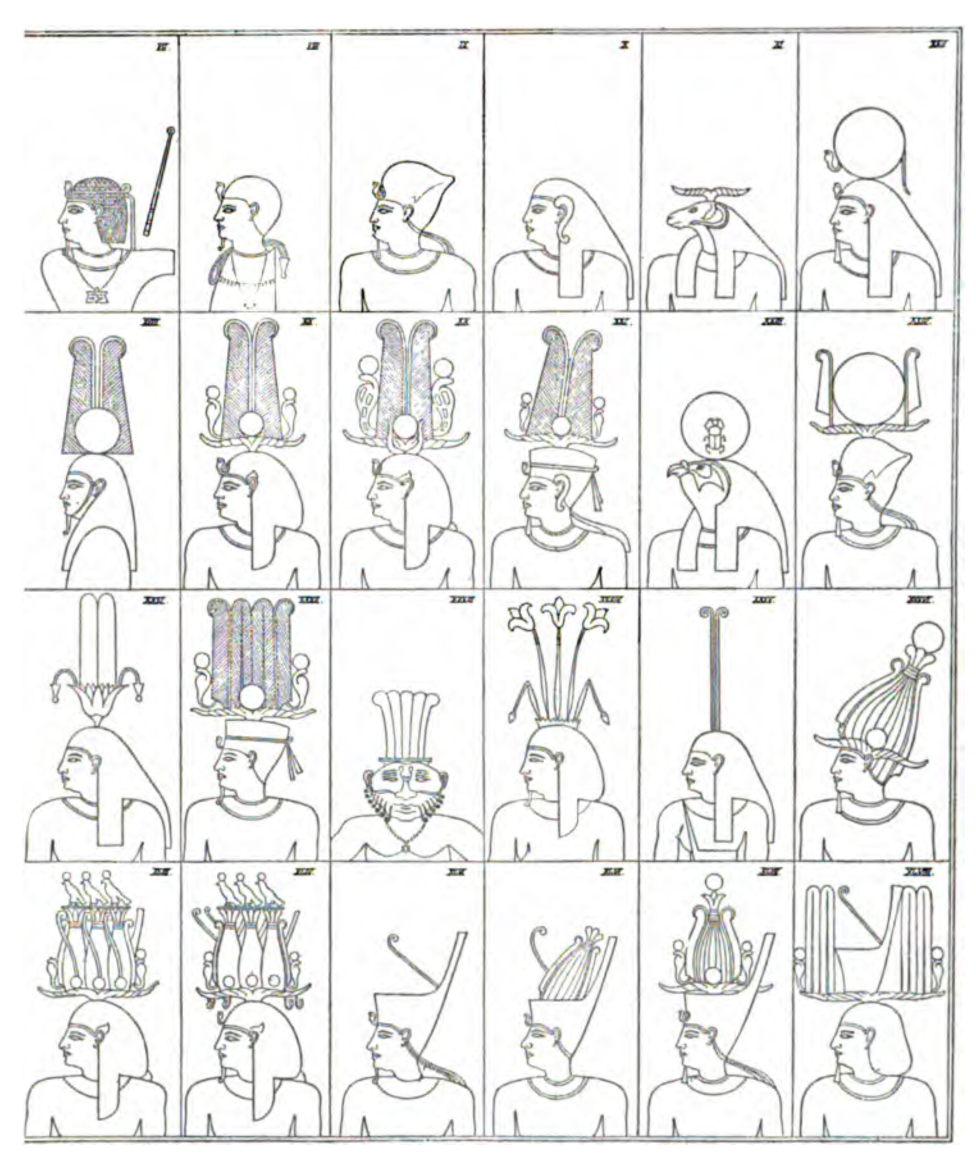

LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

CHALON-SUR-SAÔNE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU

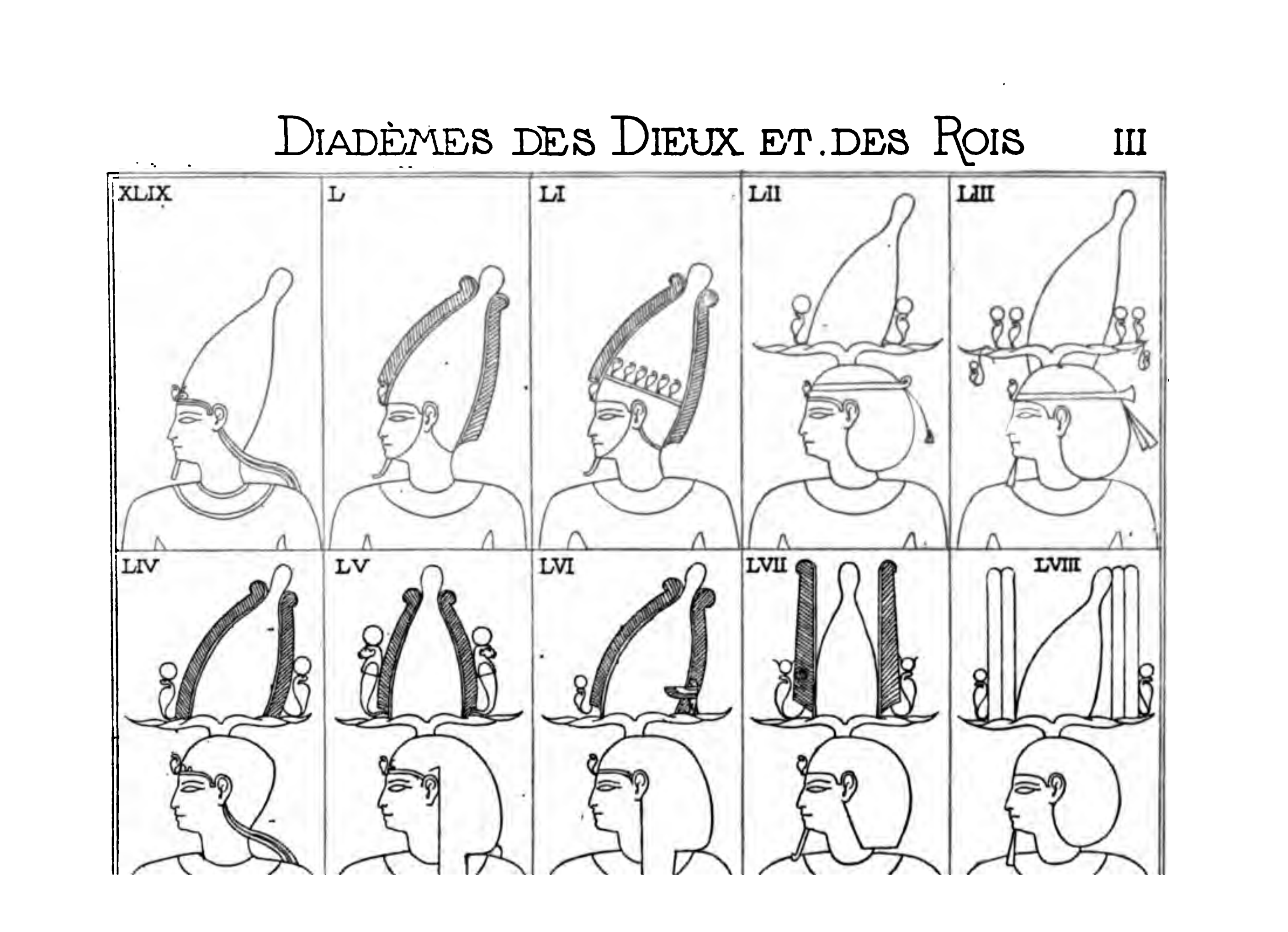


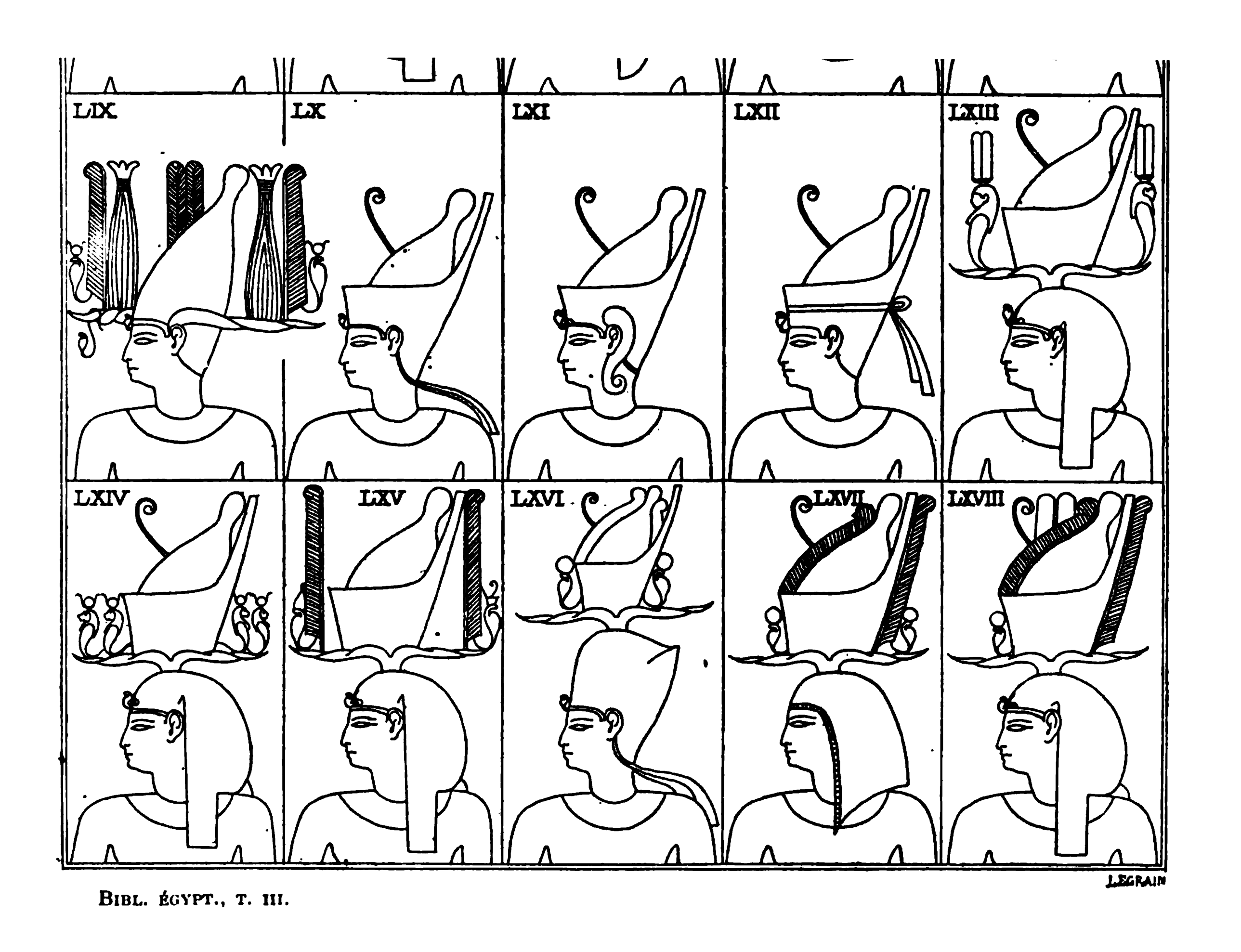
L'orientation n'est pas l'orientation vraie, c'est celle des hiéroglyphes.



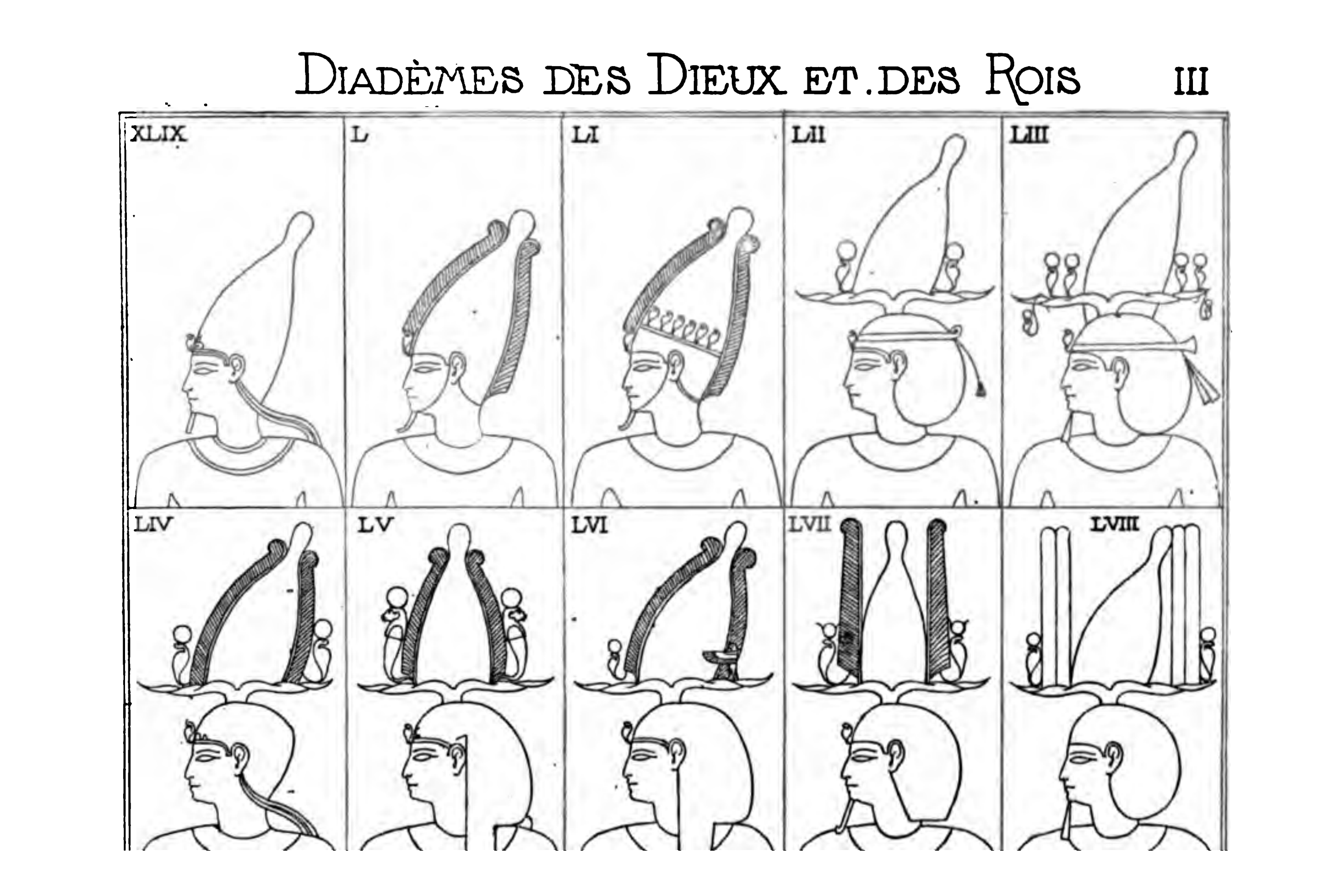


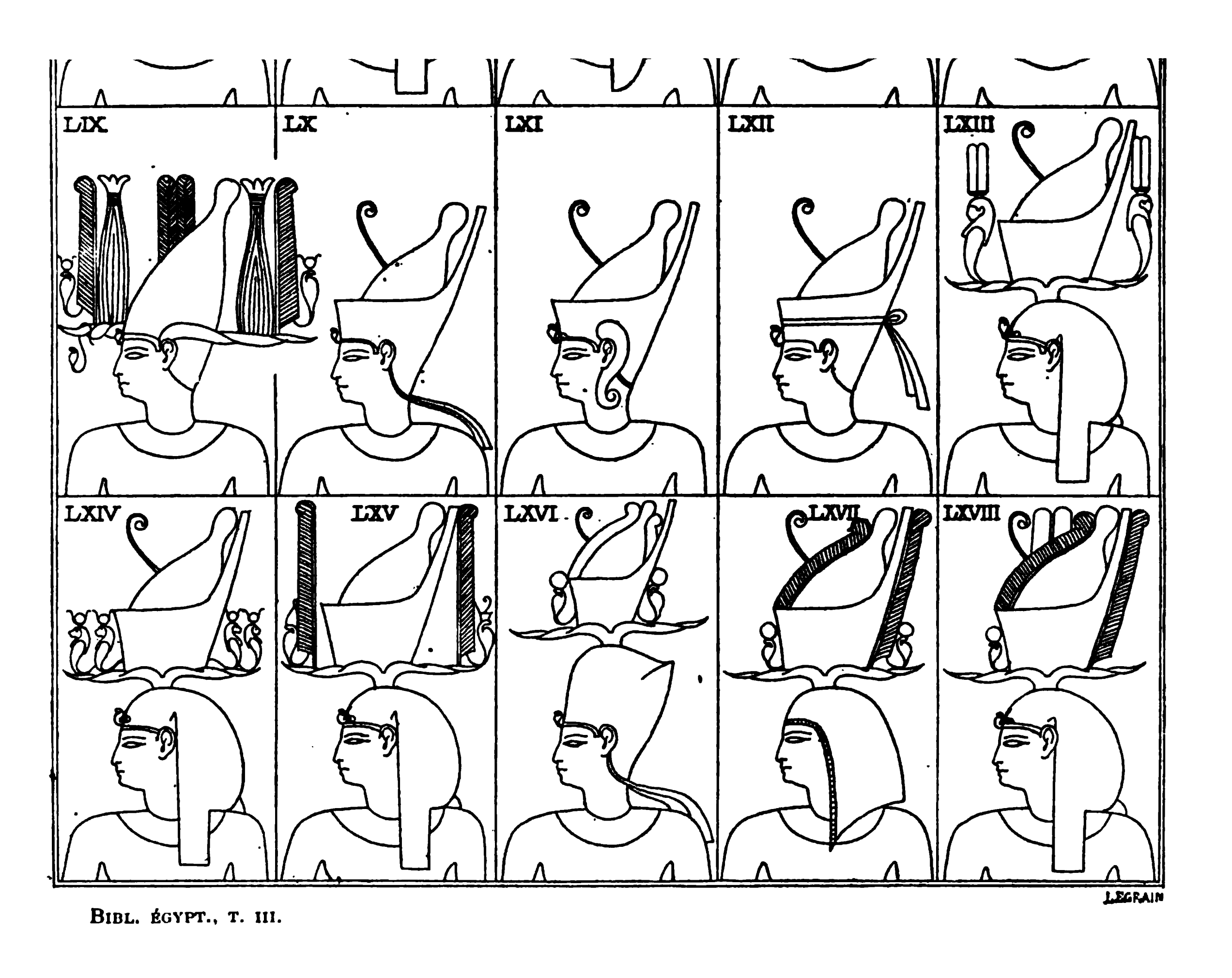
Diadèmes des Dieux et des Rois III



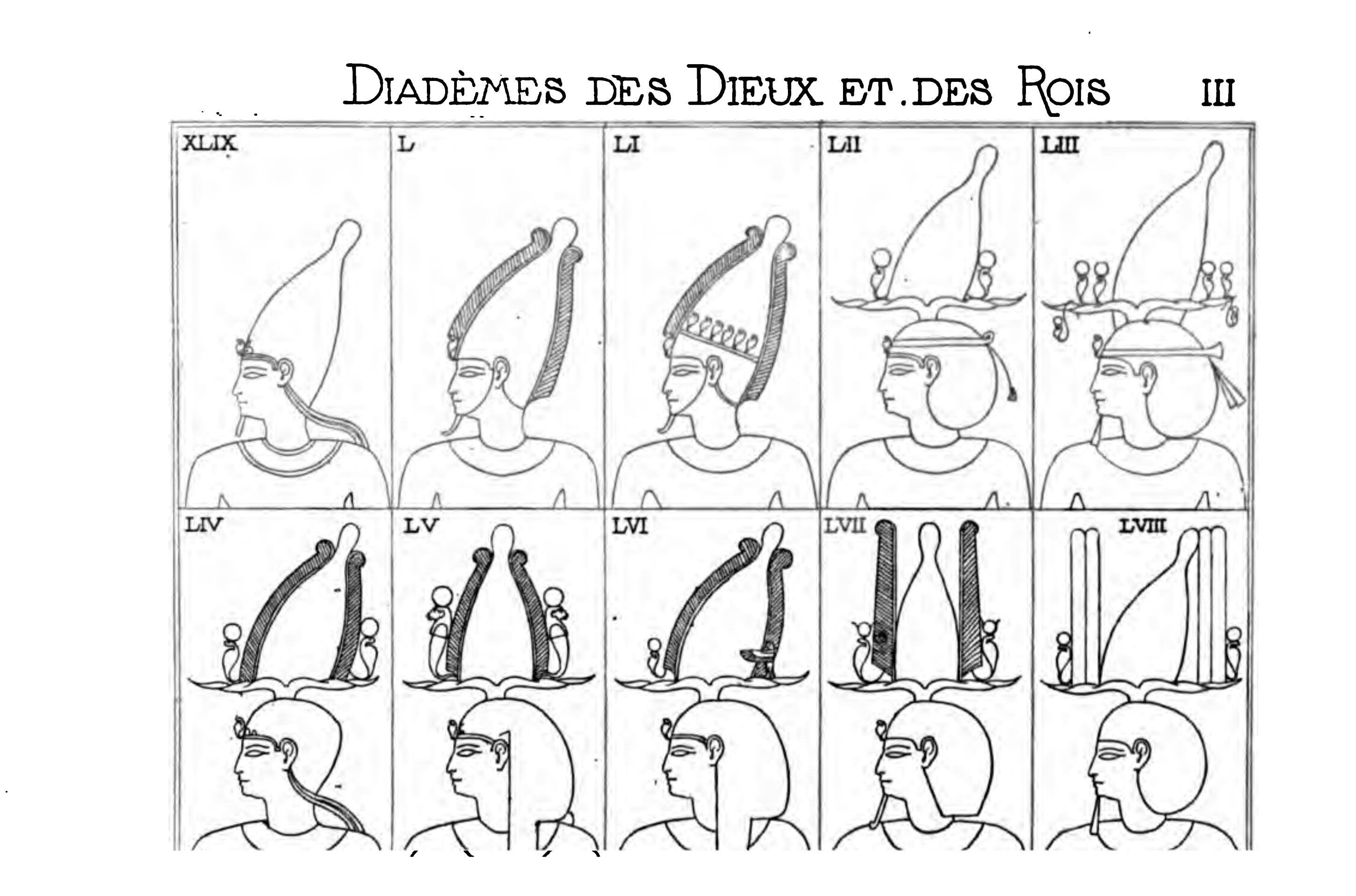

LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

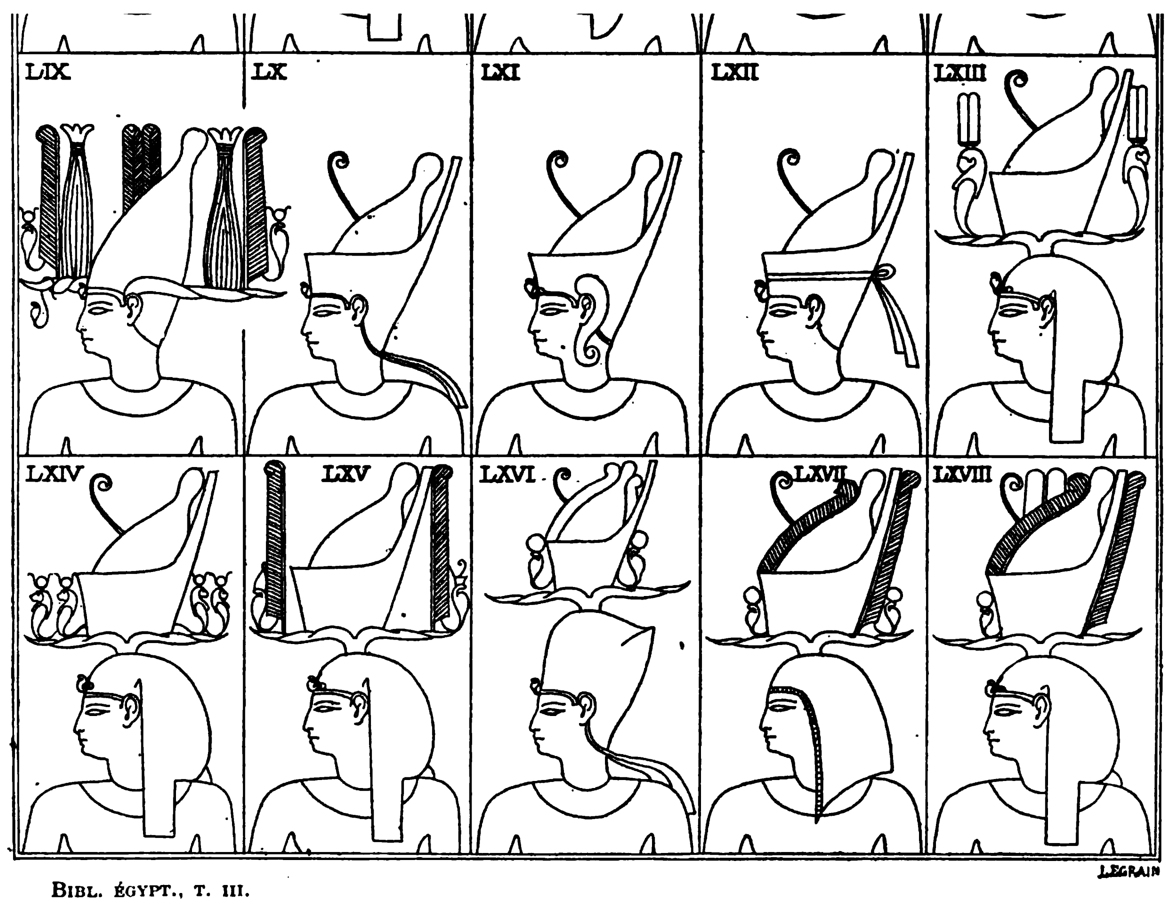
DIADÈMES DES DIEUX ET DES ROIS III



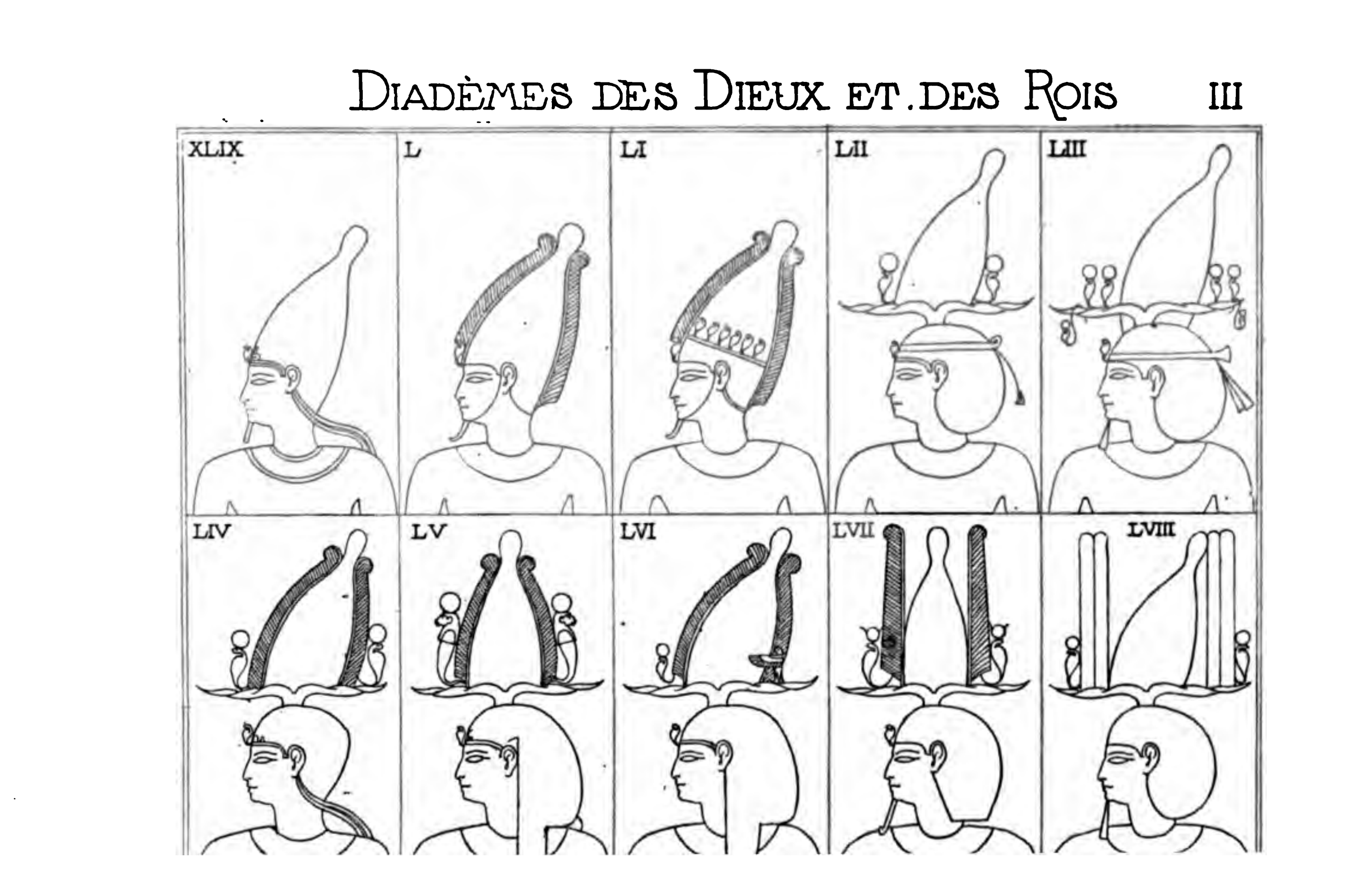

LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

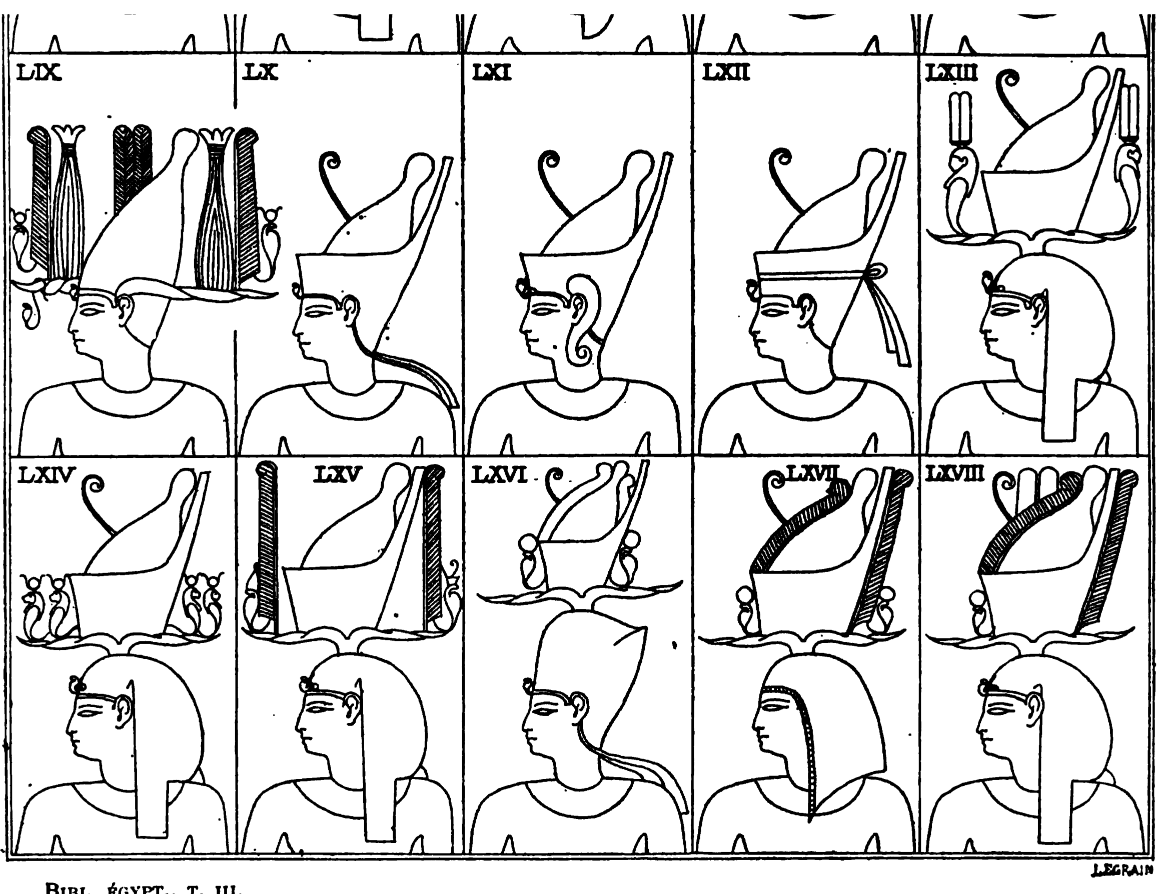
DIADÈMES DES DIEUX ET DES ROIS III

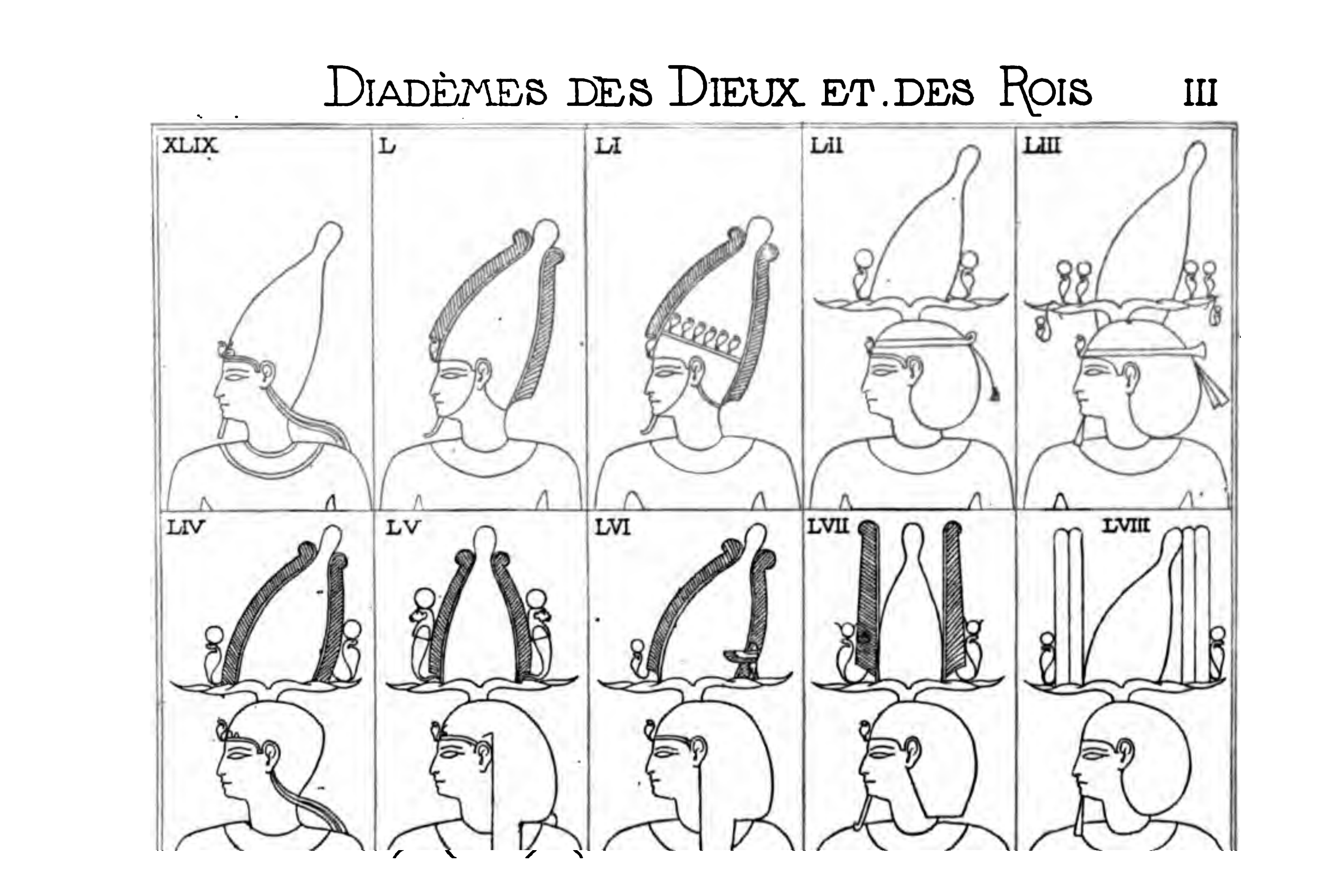


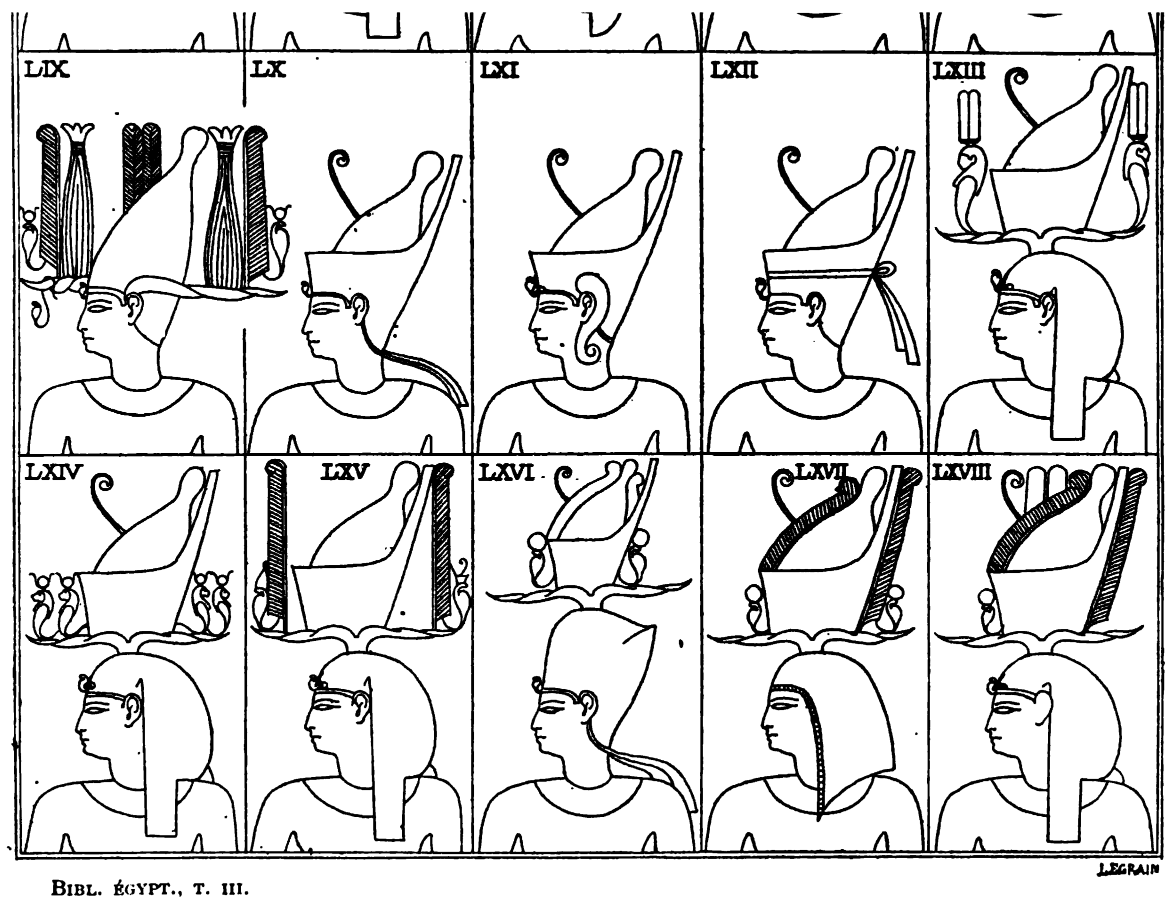

LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

DIADÈMES DES DIEUX ET DES ROIS III




LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

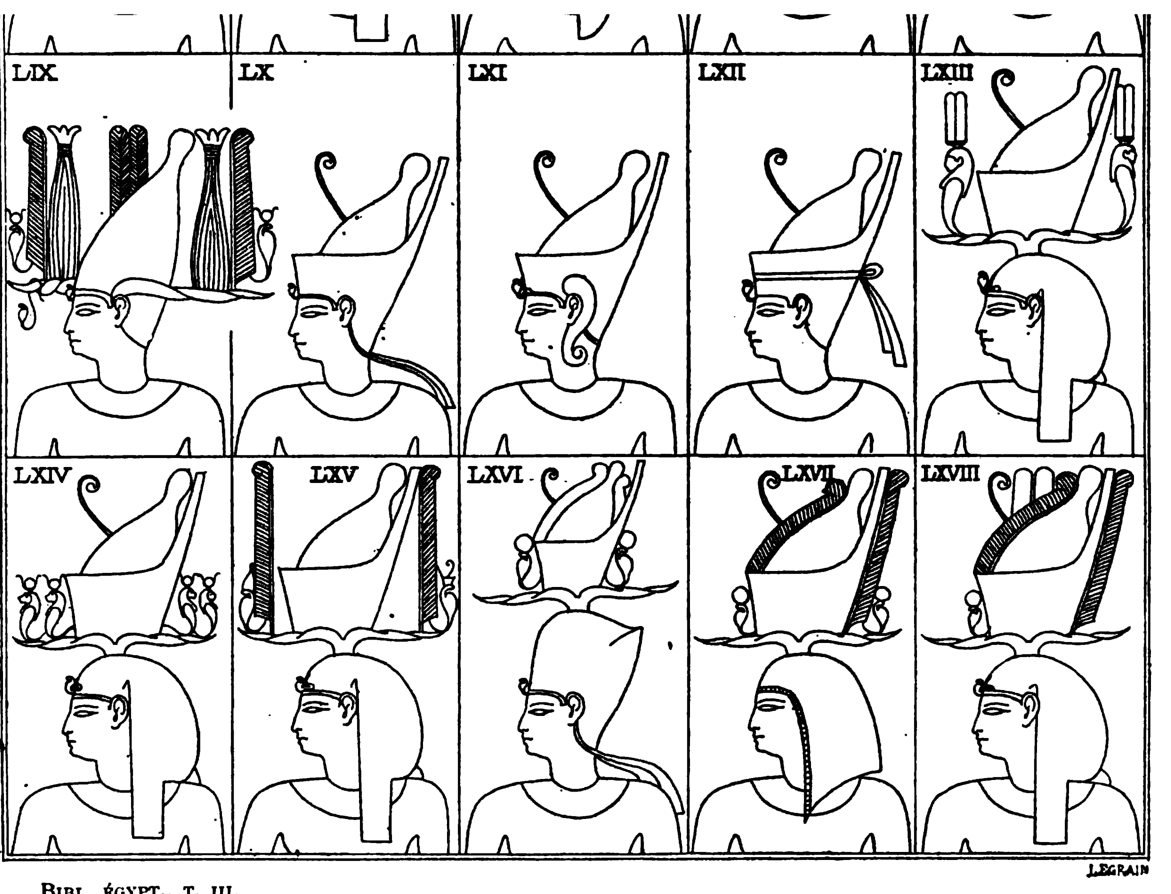

XLIX
L
LI
LII
LIII
LIV
LV
LVI
LVII
LVIII


LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

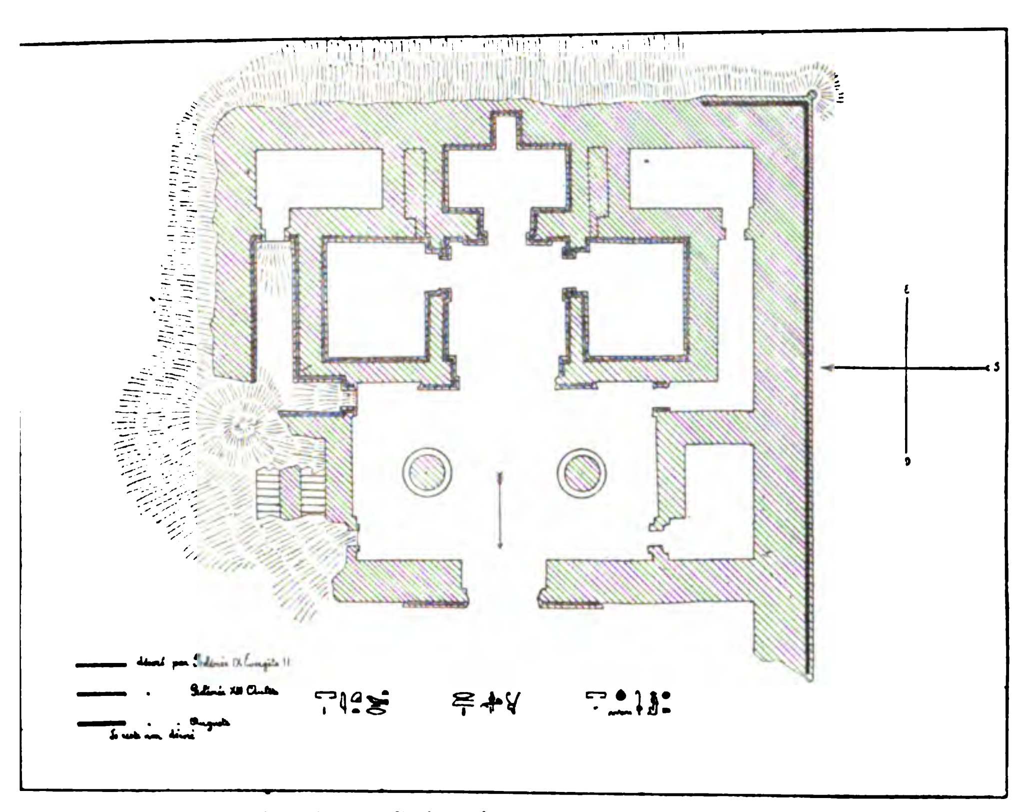
Diadèmes des Dieux et des Rois

XLIX L LI LII LIII

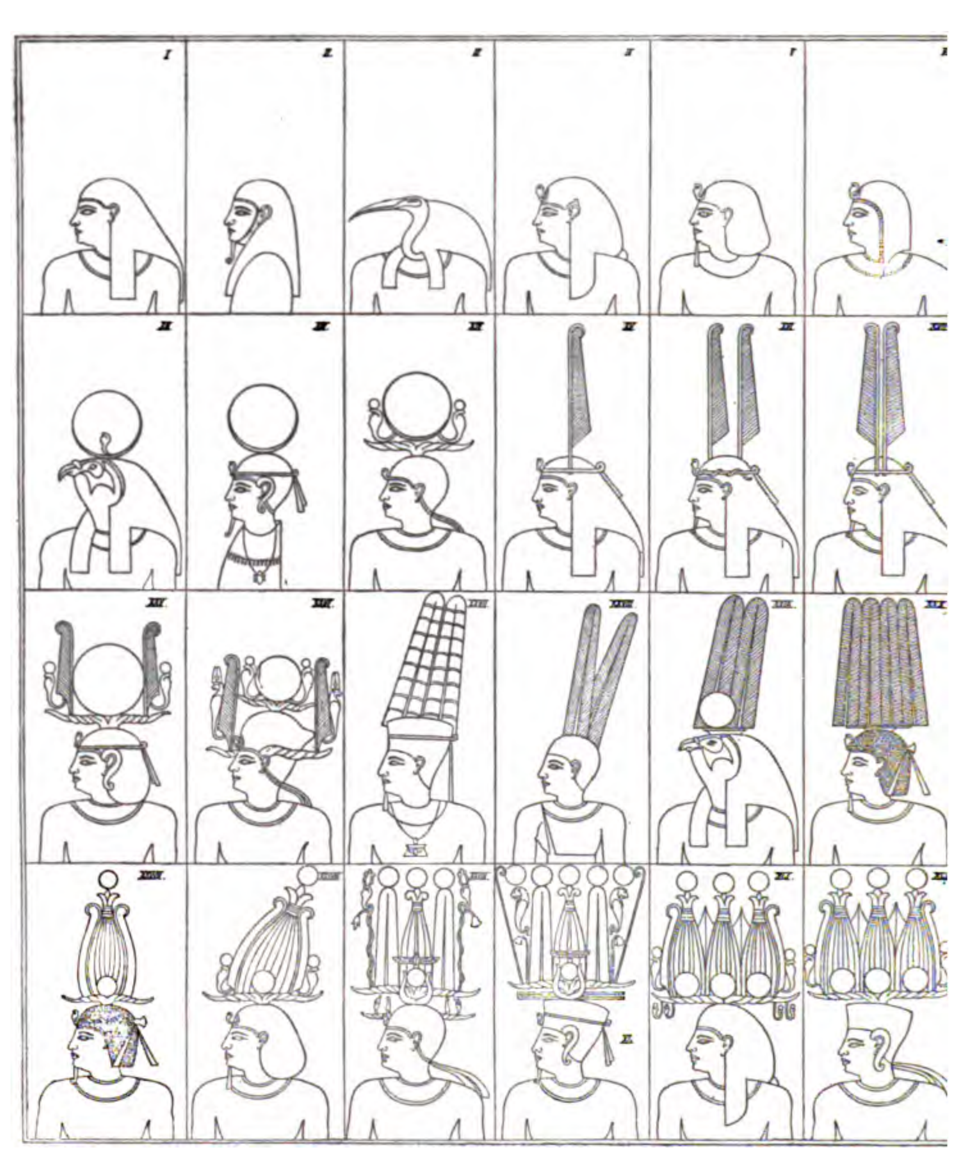
LIV LV LVI LVII LVIII


LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

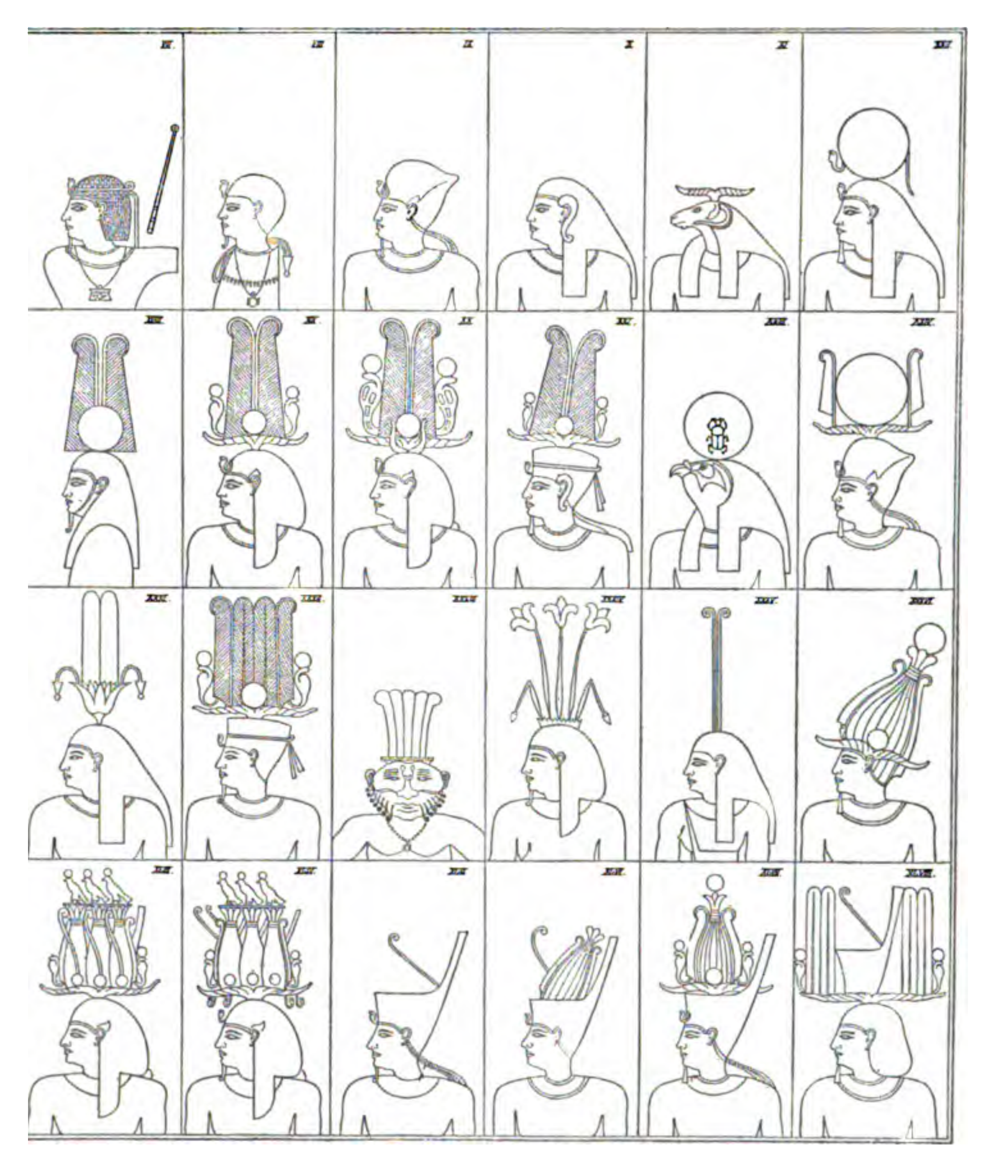
CHALON-SUR-SAÔNE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE DE L. MARCEAU



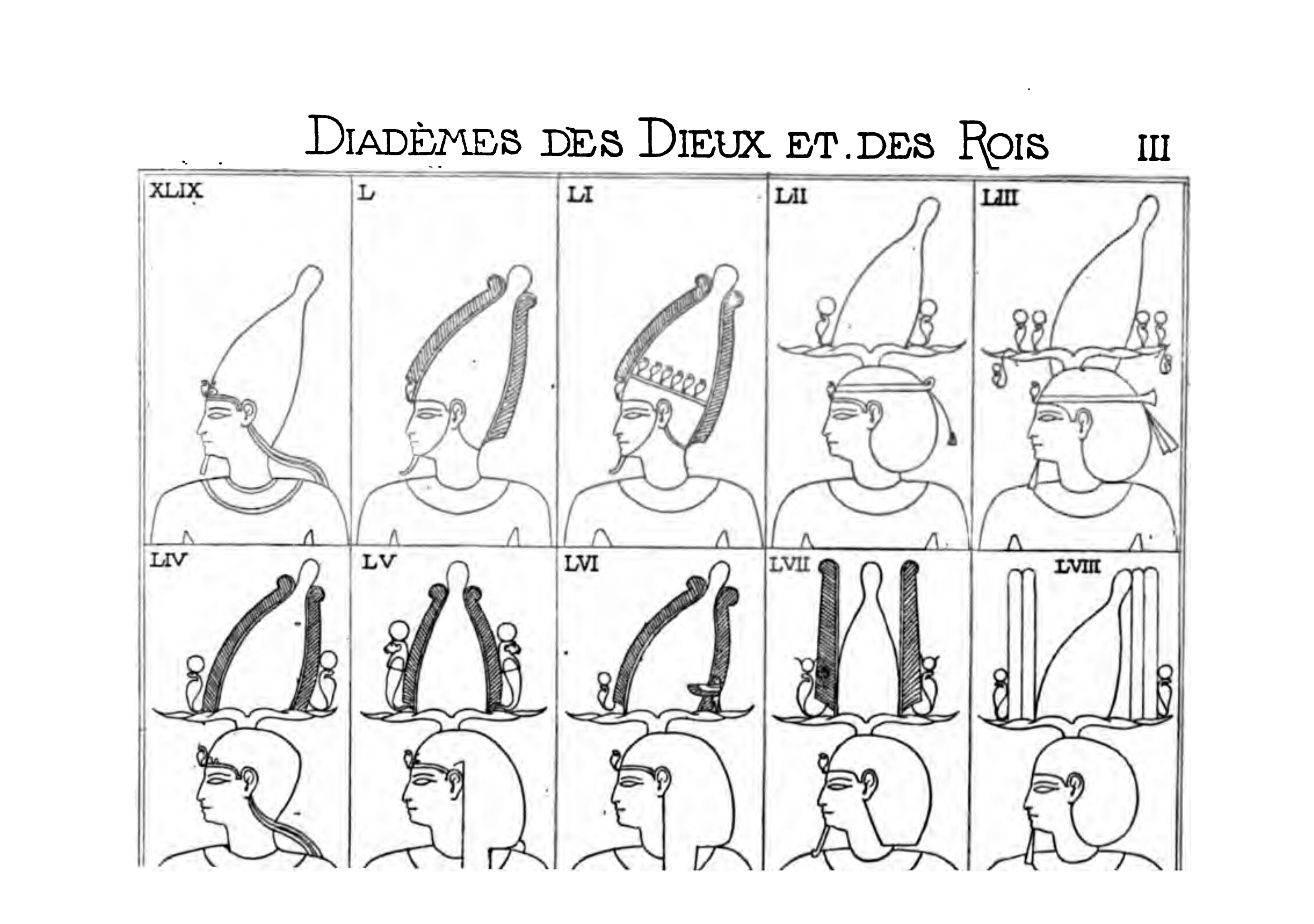
L'orientation n'est pas l'orientation vraie, c'est celle des hiéroglyphes.

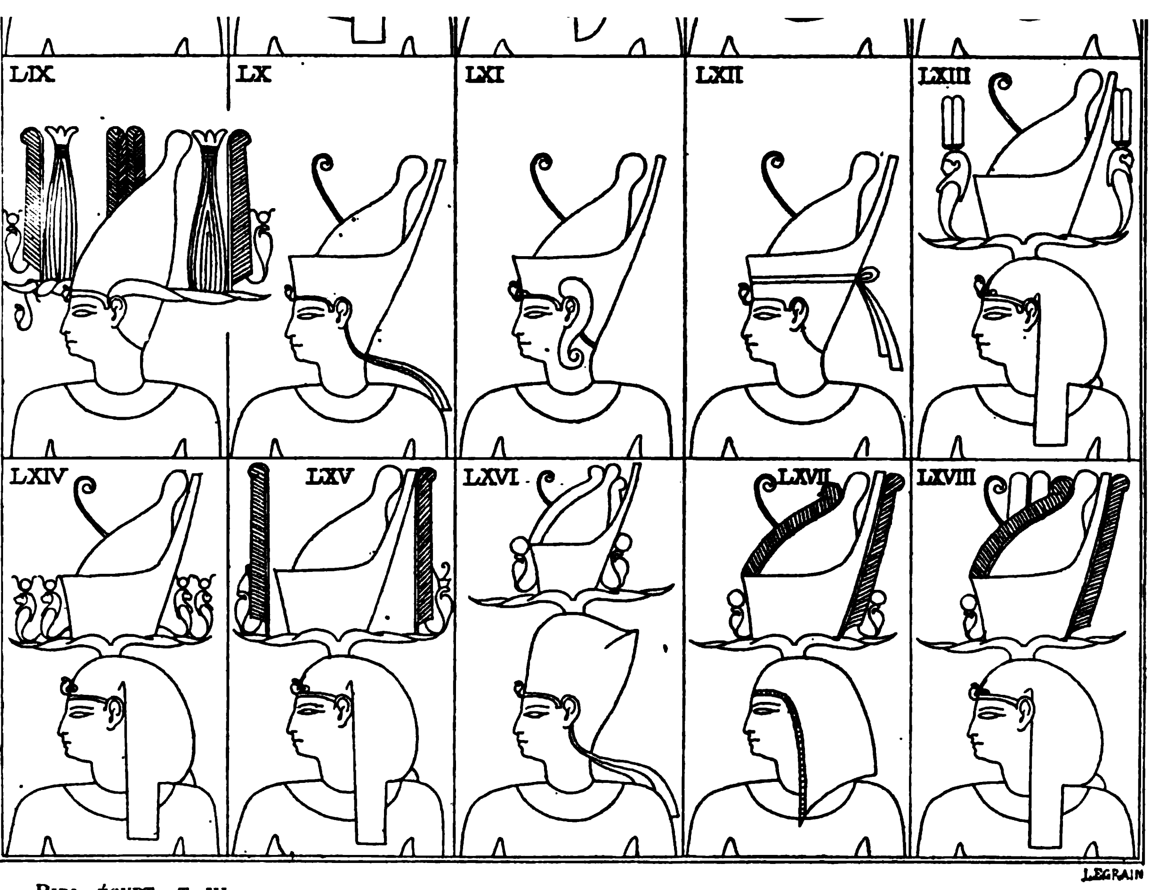


ES DIVINITÉS II

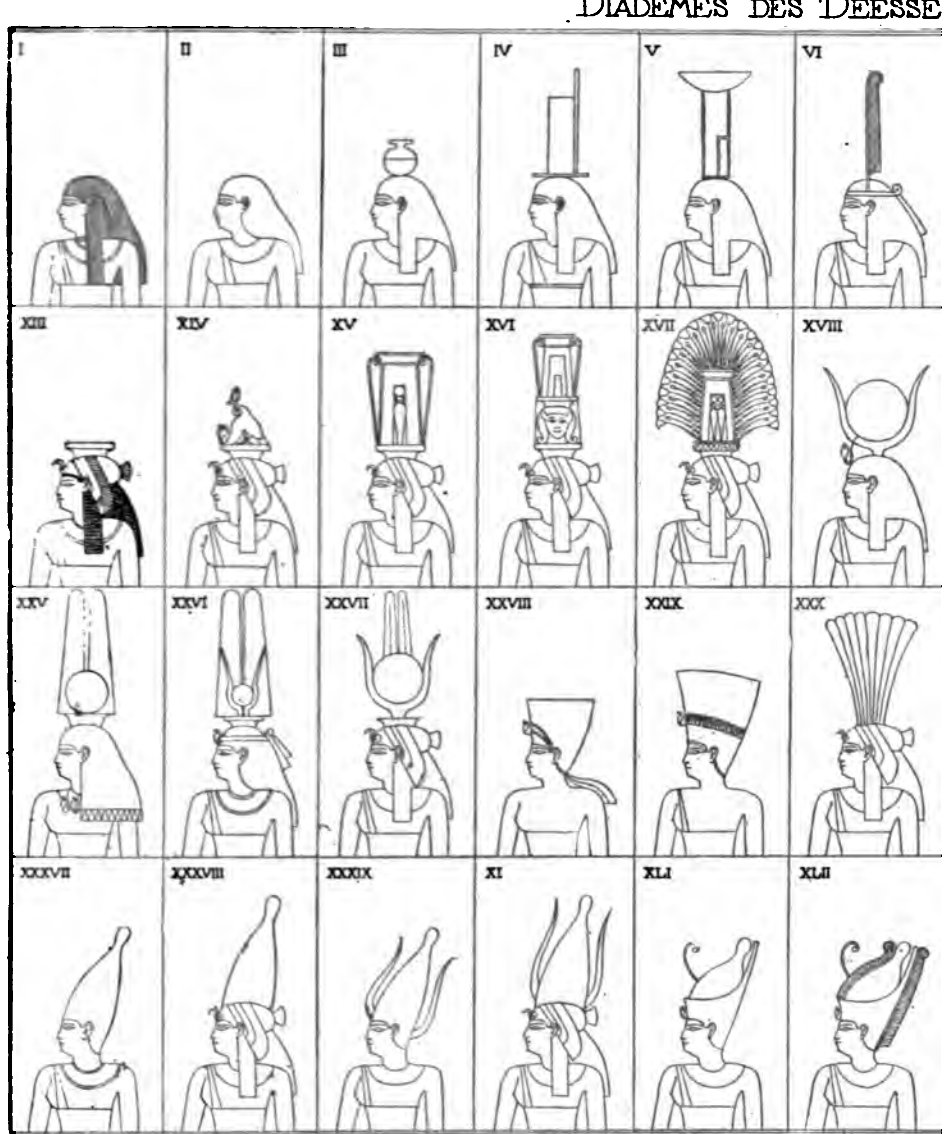


DIADÈMES DES DIEUX ET DES ROIS III




LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

Diadèmes des Déesse



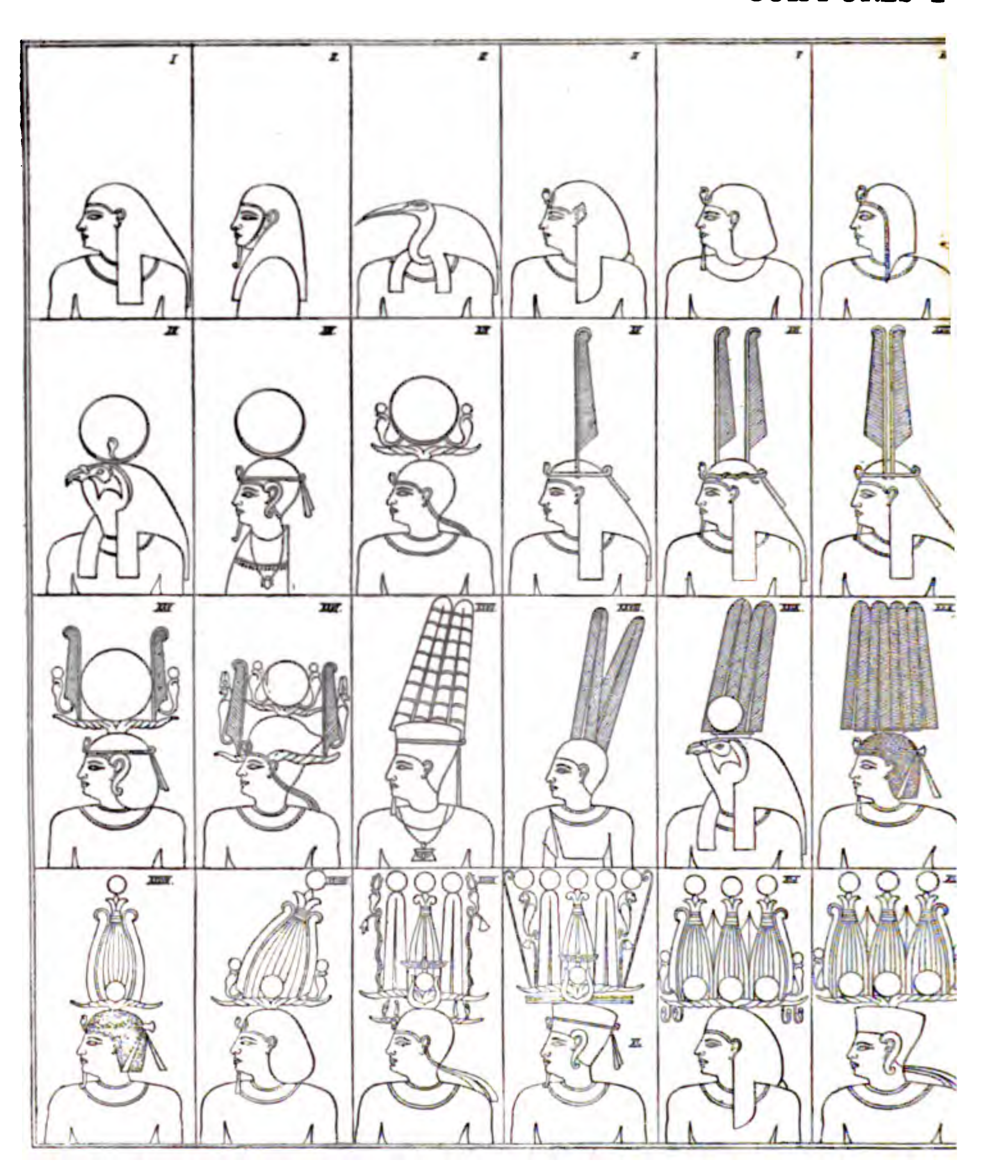
II VIII IX X XI XII

VIX XX XXI XXII XXIII XXIV

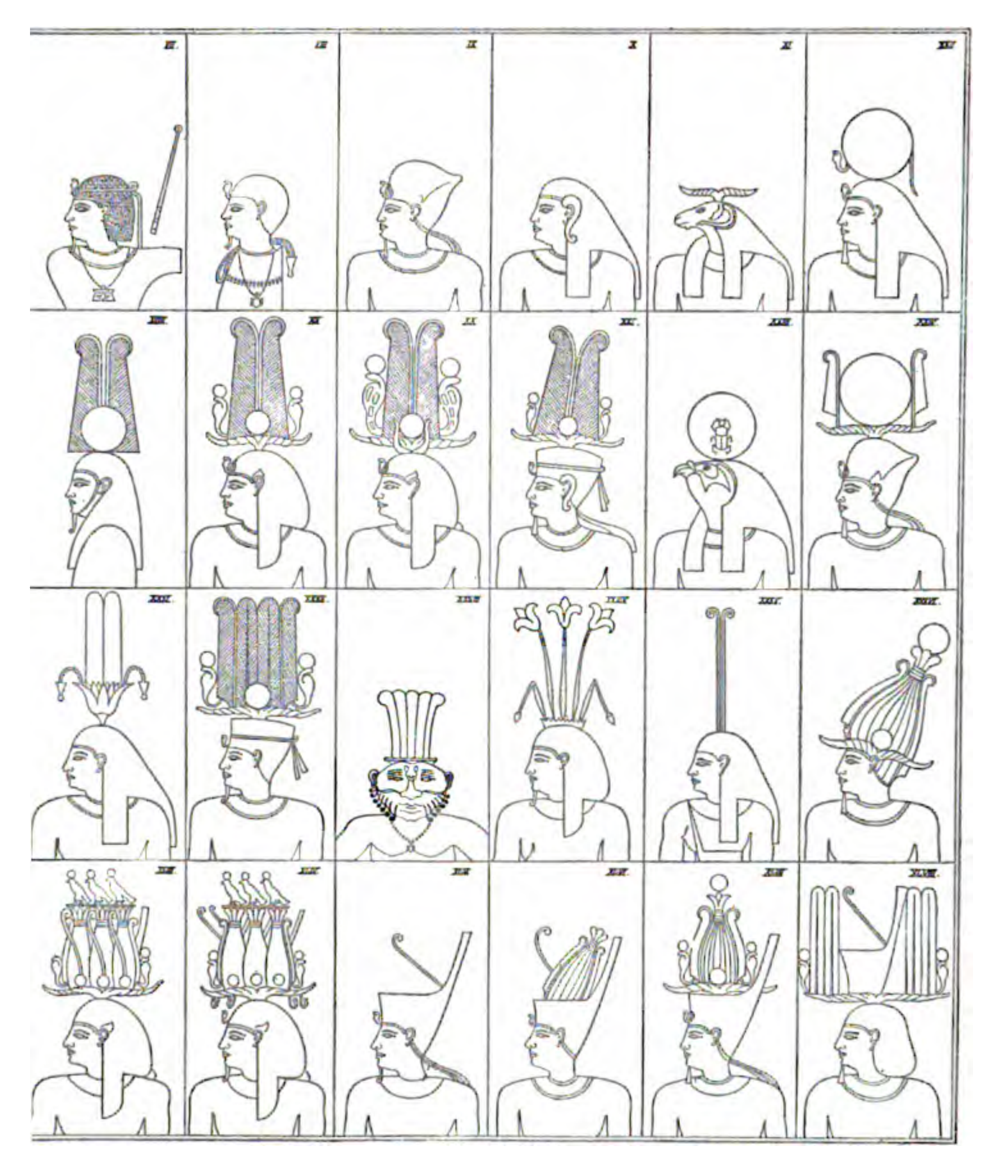
XI XXXII XXXIII XXXIV XXXV XXXVI

III XLIV XLV XLVI XLVII XLVIII

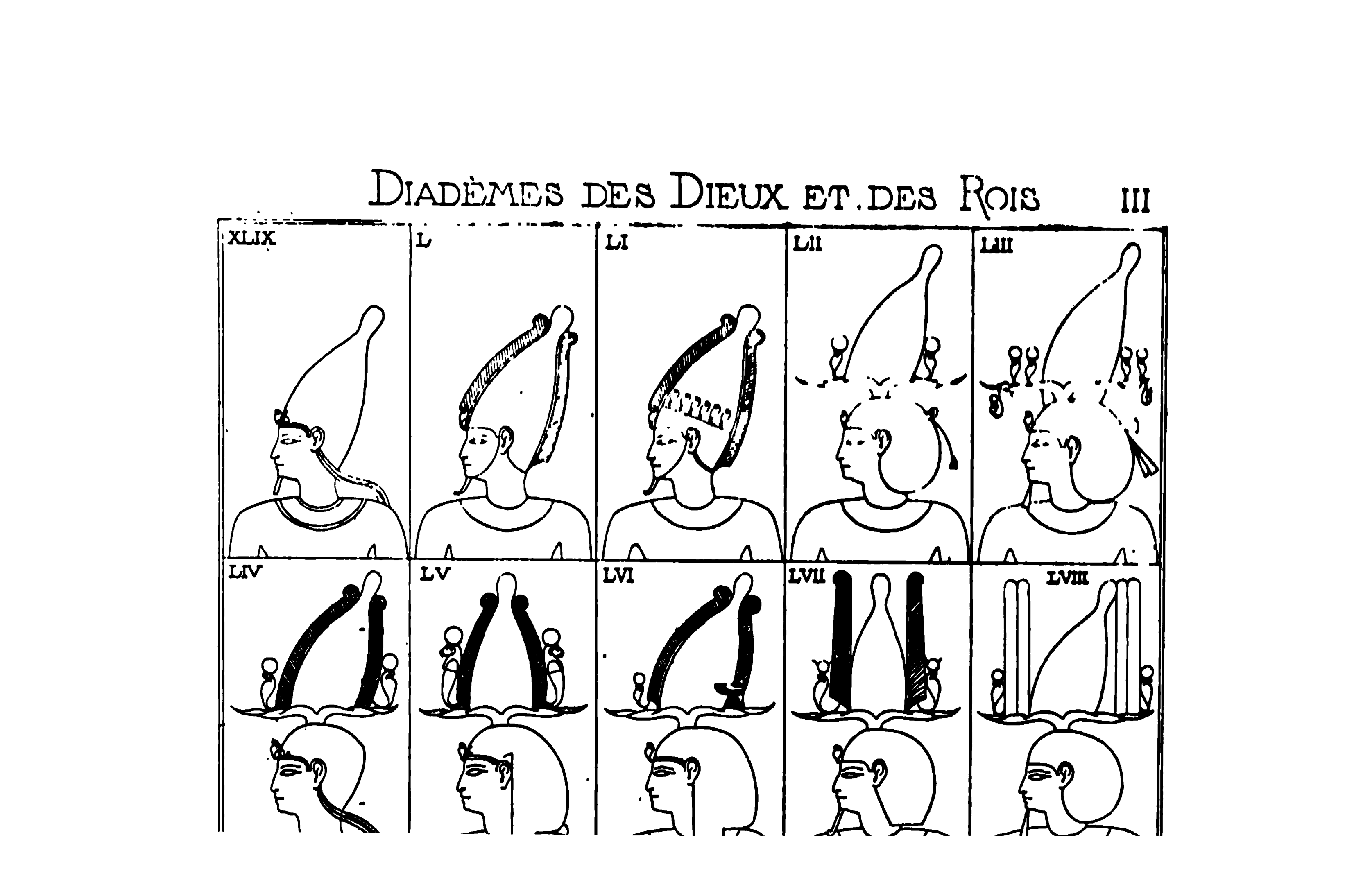
G. LEGRAIN

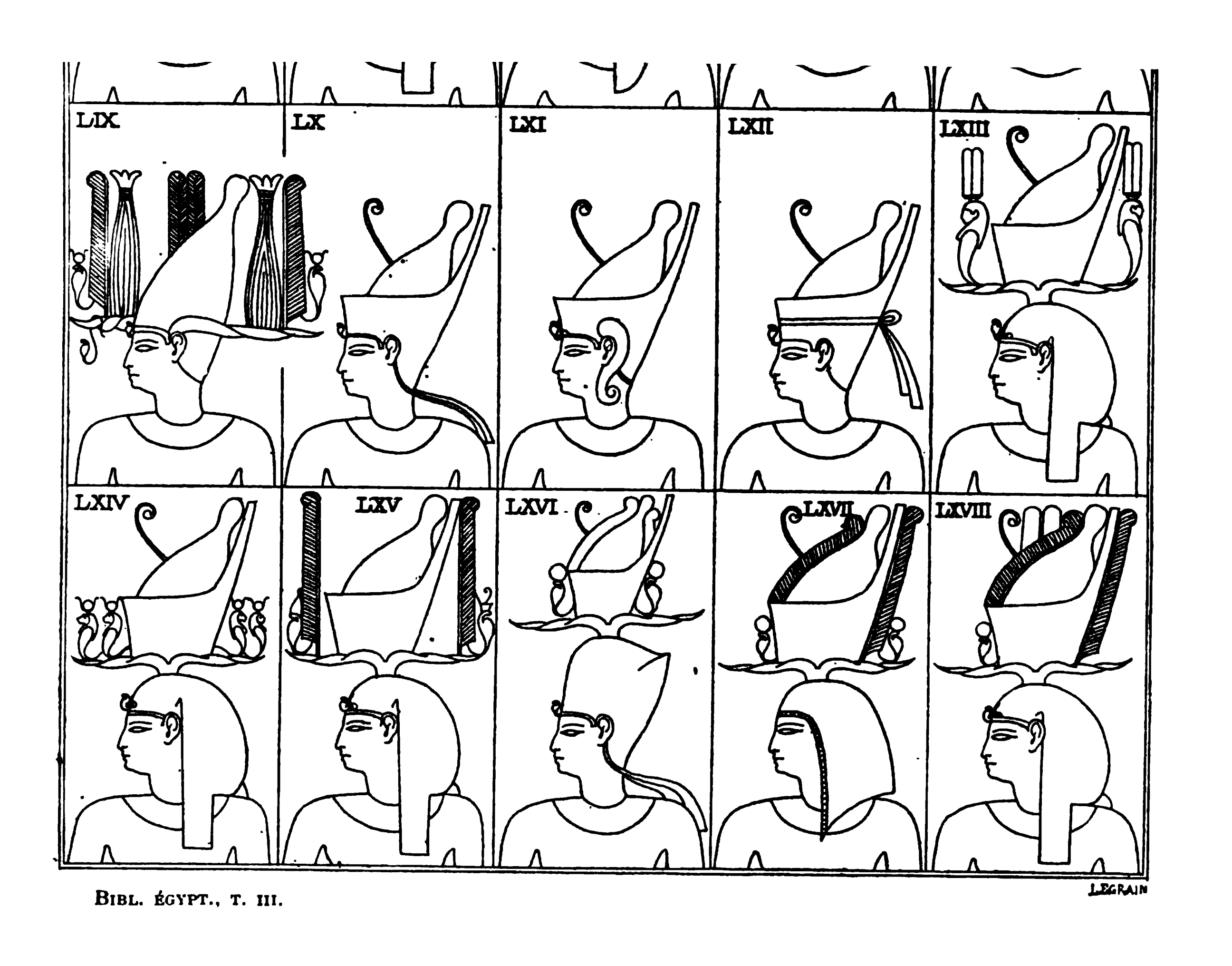


ES DIVINITÉS II

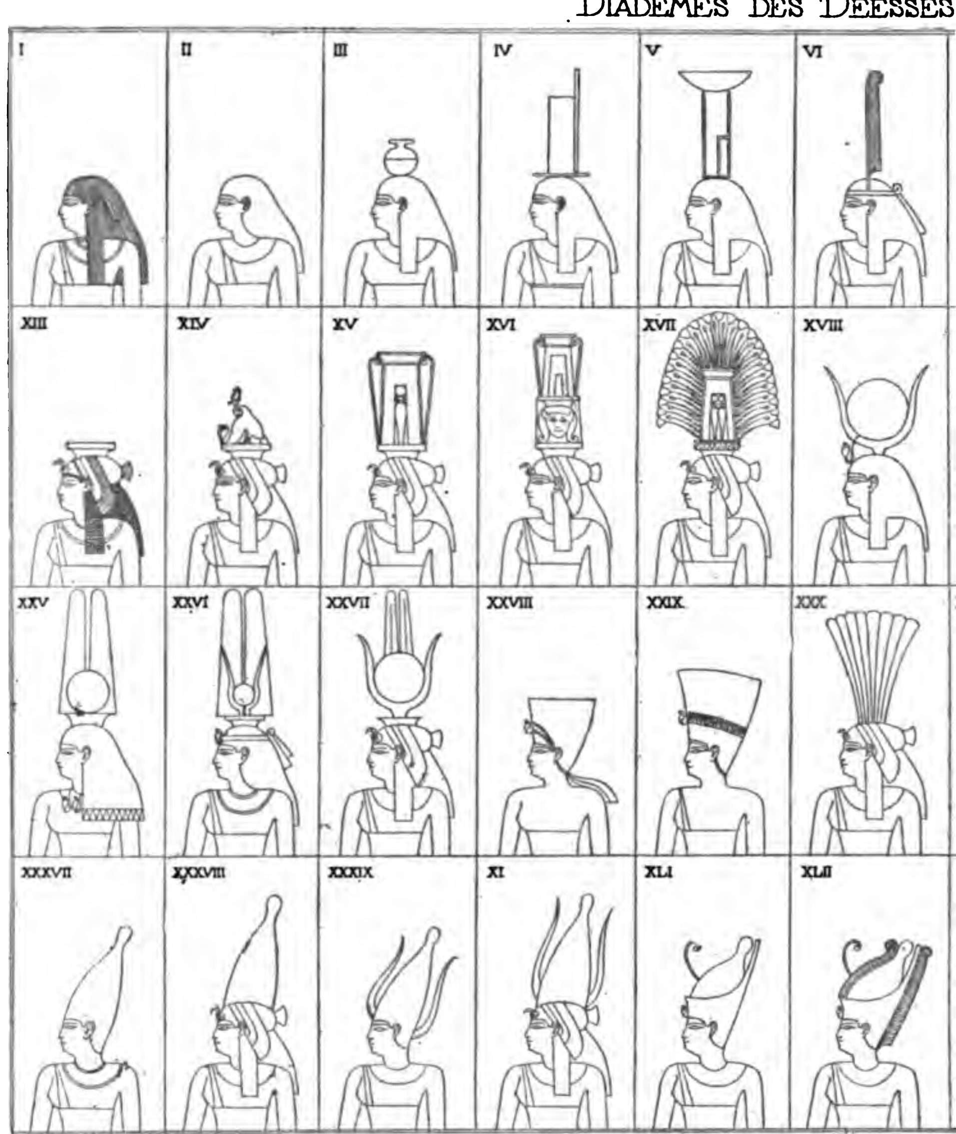


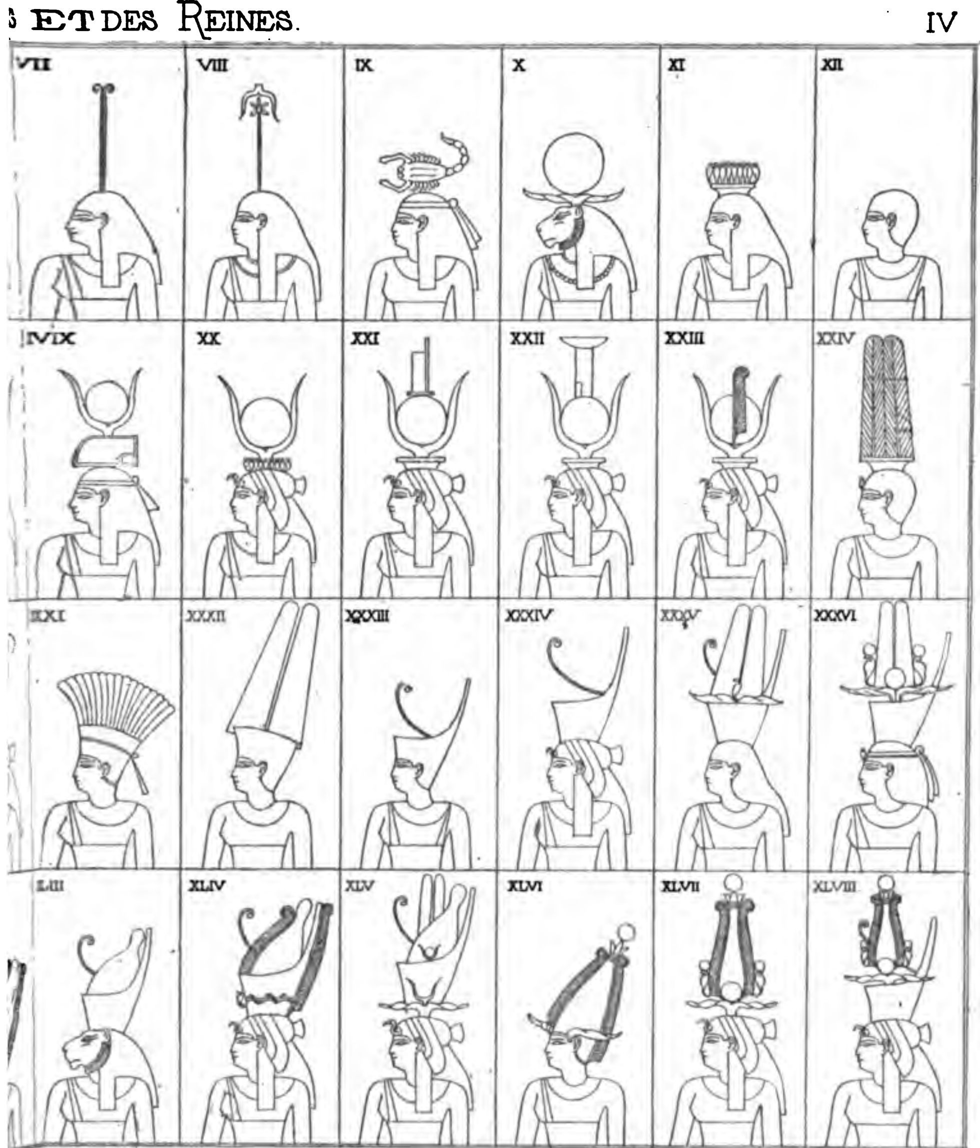
DIADÈMES DES DIEUX ET DES ROIS — III




LIX
LX
LXI
LXII
LXIII
LXIV
LXV
LXVI
LXVII
LXVIII
LEGRAIN

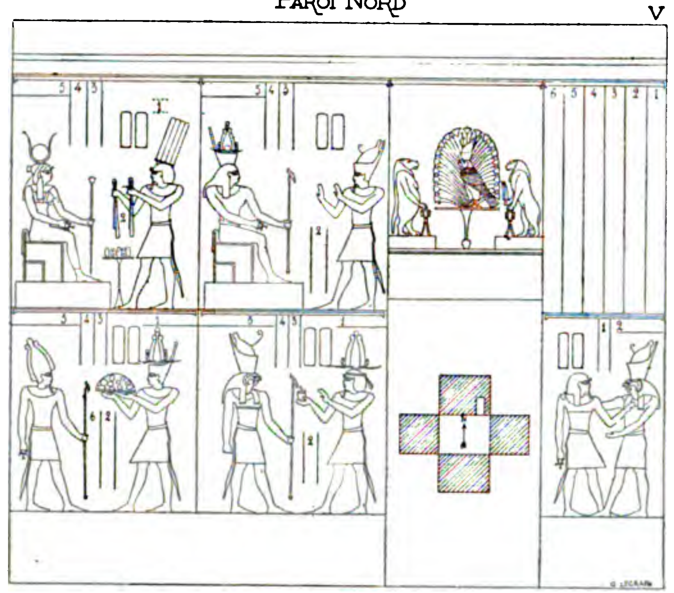
Diadèmes des Déesses




VII
VIII
IX
X
XI
XII
XIX
XX
XXI
XXII
XXIII
XXIV
XXXI
XXXII
XXXIII
XXXIV
XXXV
XXXVI
XLIII
XLIV
XLV
XLVI
XLVII
XLVIII
G. LEGRAIN

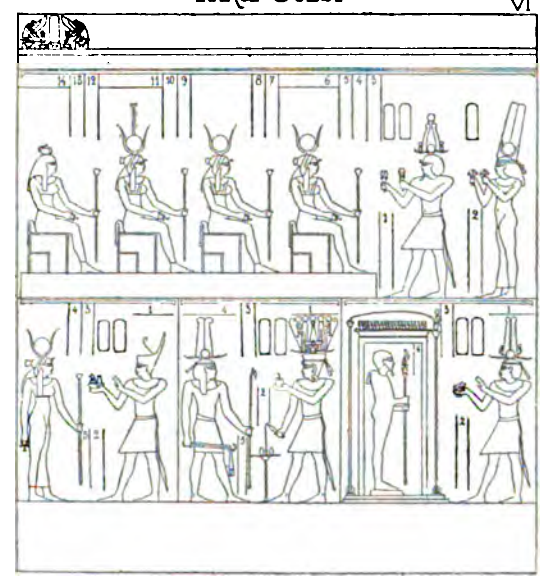
CHAMBRE DU SUD
PAROI NORD

V



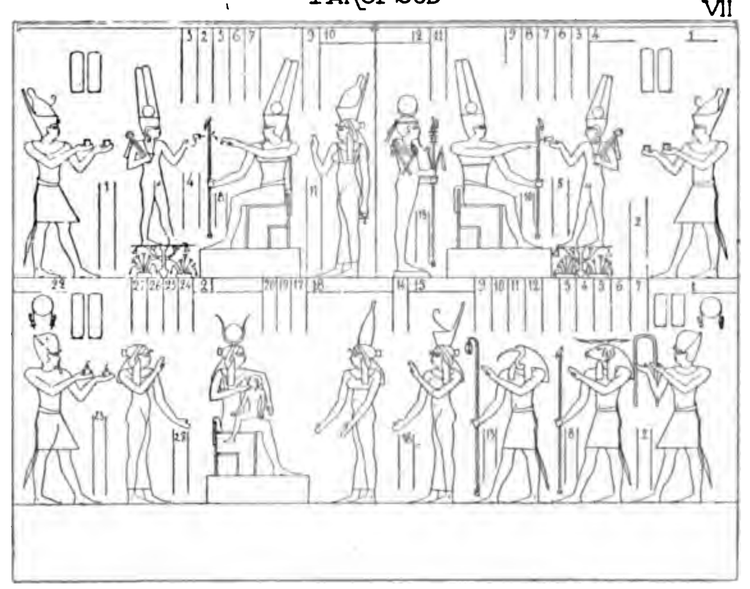
CHAMBRE DU SUD
PAROI OUEST

VI



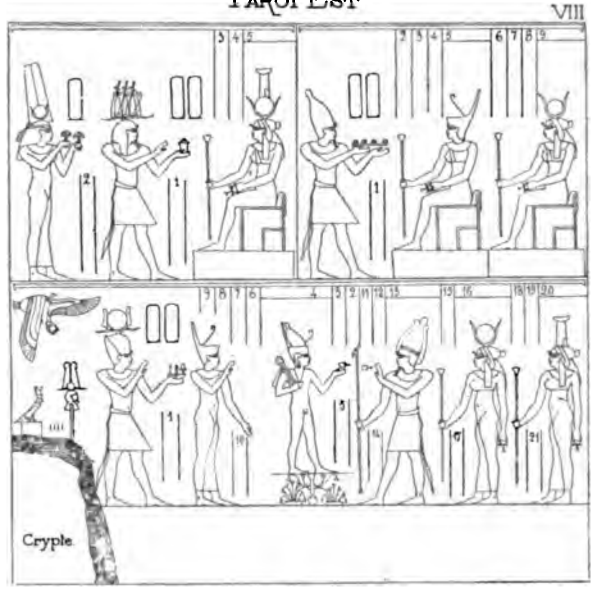
Chambre du Sud
Paroi Sud

VII

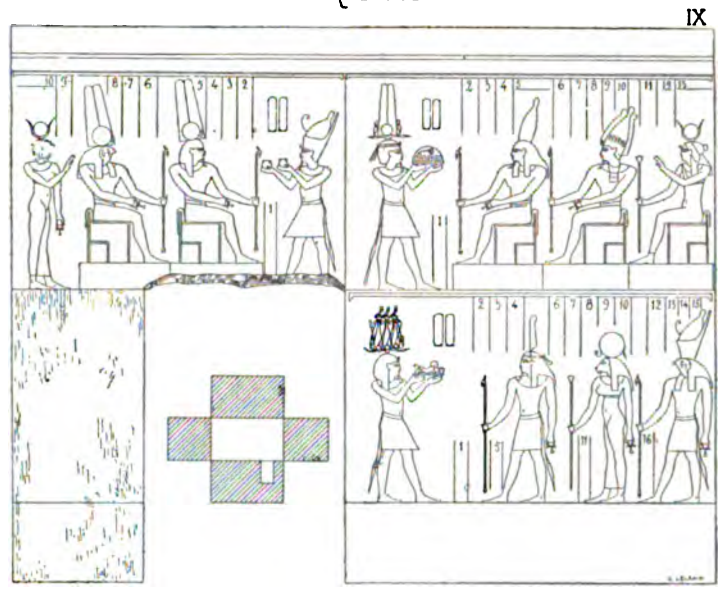


Chambre du Sud
Paroi Est

VIII

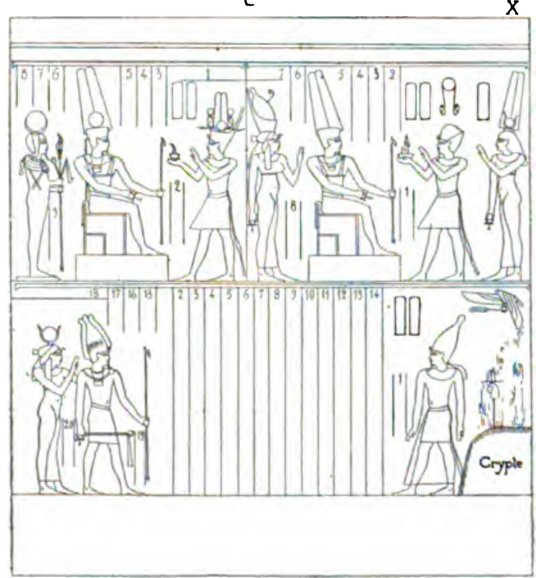


CHAMBRE DU NORD
PAROI SUD



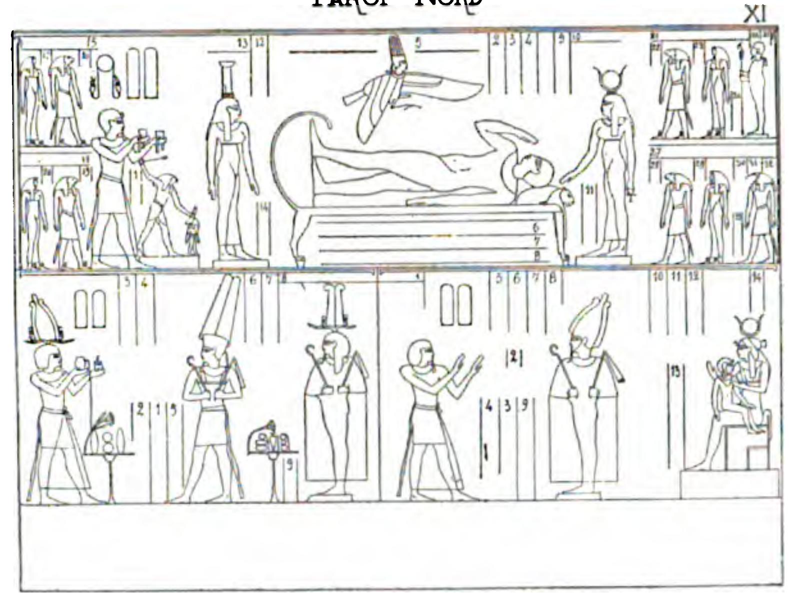
CHAMBRE DU NORD
PAROI EST

X



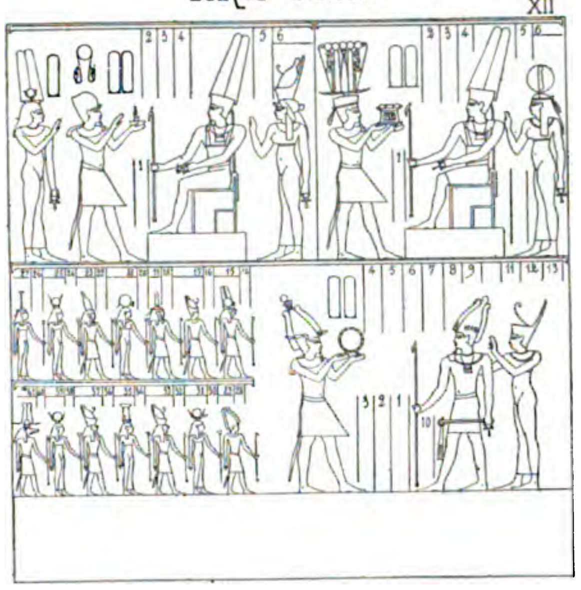
Chambre du Nord
Paroi Nord

XI



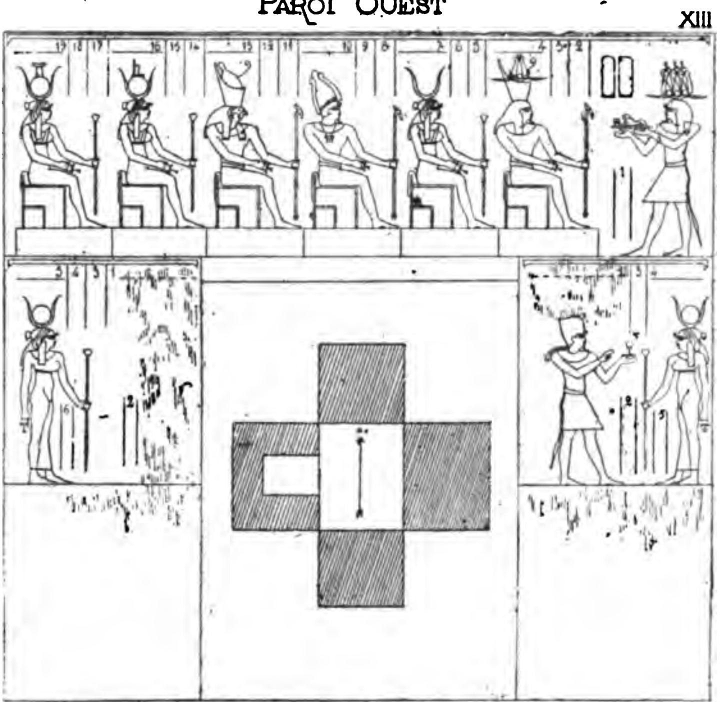
Chambre du Nord
Paroi Ouest

XII



CHAMBRE DE L'EST [SANCTUAIRE]
PAROI OUEST

XIII



CHAMBRE DE L'EST [SANCTUAIRE]

PAROI SUD

XIV

CHAMBRE DE L'EST [SANCTUAIRE]
PAROI EST

XV



CHAMBRE DE L'EST [SANCTUAIRE]
PAROI NORD

XVI

